التصوف حجاب ولباب

شيخ عيسى نور الدين



تراث واحد



Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Le soufisme : voile et quintessence

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Sufism Veil and Quintessence



www.onetradition.org



المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَة

تُعد كلمتا ‘حجاب’ و‘لباب’ كلمتين متناقضتين، وهما كرمزين وتعبيرين دينيين تشيران على الترتيب إلى الظاهر والباطن، أو إلى العرضى والجوهرى، ويتعين علينا حين نلحظ تعبير ‘حجاب’ فى التصوف الإسلامى أن نفهمه حسب السياق التاريخى للتصوف، لا حسب المعنى الشائع الذى يُطبق على سائر مصطلحات التربية الروحية، وذلك لارتباط هذه الحُجُب بنفسية طائفية وحمية سادت أزمنة معينة، وكذلك لأن مصطلح ‘الجوانية Esoterism’ يمسى غير واضح المعالم، إذ لا بد حينئذ أن يُفسر من مقامات مختلفة، أو من وجهات نظر متعددة، وكى نطرح نظرة لجوهر التصوف تخلو من أى تعسفات علينا أولاً الحديث عن حُجب بعينها تحول دون وصول المرء لهذا الجوهر وتعوق إدراكه لطبيعته.

وحين يتحدث المرء عن لباب مذهبي فإنه قد يعنى الجانب الخفى الرحب من المذهب، وهو الجانب الذى يُميز التصوف بين ‘القشر Husk’ و‘اللب Marrow’، أو يعنى كامل المذهب حسب طبيعته الجوهرية والأصولية، بغض النظر عن زخارف الدين البرانية وتفاصيل بنيته العلوية Superstructure. ويتعين على المرء حين يقدم طرحًا للتصوف أن يحصر نفسه فى التعامل مع سر ‘وحدة الشهود Unicity Of The Real’ أو أن يطرح خصائص المذهب وعناصره

الأساسية، ومن البدهى أن يرتبط كل من المقصدين بالآخر، كى يجد ما هو جوهرى فى داخله ببساطة، وليحث المرء على البحث عنه ببعض التعقيد أو التبسيط، إلا أن كتابنا هذا لم يفصل بين كلا المقصدين.

ويظن بعض الناس أنهم يدافعون عن مكانة التصوف، أو يصونون سره، حين يؤكدون أن التصوف الإسلامى ليس منظومة كالفلسفات المختلفة، وأنه يطرح نفسه كصيغ ورمزيات تحمل قوة انبثقت من العقل المُلهَم والإلهام. إلا أننا لا نرى حرجًا فى فكرة المنظومة، فكل ما فى الكون بدءًا من الأجرام السماوية وحتى أصغر البلُّورات يمثل منظومة ما، بمعنى أنه يعكس تجانسًا لنظام مبدئى، فالكون ما هو إلا نسيج من الجبر والاختيار، والصرامة الرياضية والتناغم الموسيقى، والاتساق الهندسى والشاعرية، وسيكون من الإجحاف القول بأن التصوف لا طاقة له بالصيغ المنظومية، فهو بلّورة تمتص النور الربانى لتعكسه بلغة تتسم بالتحديد والكلية، مثله فى ذلك مثل أى مذهب متكامل.

وليس القصد من وراء التعابير المذهبية أن تكون جامعة مانعة، بل إن وظيفتها تتمثل فى وضع نقاطٍ مرجعيةٍ لكل من الحقيقة المعُقدة وما لا يمكن التعبير عنه، وهو ما عجز النقاد المحدثون عن استيعابه، فاتهموا المذاهب التراثية بالتعصب والقصور، ولكن الأمر غير ذلك، إذ لا يمكن أخذ التعابير النظرية إلا كلُمع وإشارات Allusive

Indication ذات معان غير محددة، شأنها شأن أصولية الأطروحة، فالأمر لا يتعلق بتلفيق أو تزييف الحقيقة بل بتذكرها فحسب.

إن الموضوعية هى جوهر الذكاء، لكن الذكاء كثيرًا ما يبتعد عن الاتساق مع هذا الجوهر، وقد يُنظر للموضوعية على أنها شرط أو حالة شبه أخلاقية للذكاء، ولكن الذكاء يصير مجرد مهارة Cleverness أو إبداع Ingenuity طالما انفصل عن شرط وجوده، رغم أن الإبداع يبدو أمرًا أنويًا فى حد ذاته، وقد يخدم أطروحة أو أخرى، إلا أن الموضوعية بطبيعتها لا تتخذ مواقفًا اعتباطية، ولا نفع لها فى ذلك، إذ ليس هناك تناقض ثانوى يستطيع إفساد حقيقة جوهرية، ولأن الإنسان لديه ما يربطه بالدنيا، وفيه غريزة حب البقاء، وهى أمور قد تؤدى به إلى الخطإ، وتكون الموضوعية فى كثير من الأحوال موتًا مؤقتًا عن هذه الدنيا 'إذ ليس هناك ما هو أسمى من الحقيقة'. ويحوى مؤلفُنَا هذا انتقادات قد يراها البعض للوهلة الأولى خارج دائرة الأطروحة الأصولية للكتاب، ولكن هذه الأطروحة ليس لديها ما تخشاه من انتقادات ثانوية قد تبدو انتقاصًا من قدرها، إذ لا يمكن لأى منظومة روحية أن تقع تحت رحمة النقص الإنسانى، وكما يقول مايستر إيكهارت «إذا أردت اللب فعليك كسر القشرة».

ويمكن القول بأن هناك إسلامًا 'عرضيًا' وآخر 'مُطلقًا'، وكى نفصل هذا الإسلام المطلق عن العناصر الخلافية والعرضية التى تتعلق

بالمظهر الإنسانى للرسالة لا بالرسالة فى حد ذاتها، سنضطر إلى تقديم طرح عن الإسلام العرضى، خصوصًا حين تكون الجوانية مُعرَّضة للخطر، لكن الإسلام المطلق هو ما يهمنا هنا، وهو ما سنتحدث عنه ابتداء من الفصل الذى أسميناه 'لباب الجوانية الإسلامية'. ورغم أن التميز بين بُعد 'مُطلق' وآخر 'نسبي' هو أمر وارد فى كل دين، لكنا فى هذا الكتاب لن نتطرق إلا للإسلام فحسب، إذ يظل الوحى وحده هو الوعاء الشرعى والواقعى للجوانية.

***

إن الأرثوذكسية الإسلامية أو 'الرشد' ما هو إلا ثمرة لرسالة الإسلام، وقد بُنِى على أركان خمسة وهى: شهادة 'أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله' وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، لمن استطاع إليه سبيلا، ويمكن إضافة الجهاد إلى هذه الأركان، والله تعالى فى الإسلام هو المطلق والحق وواجب الوجود وحده سبحانه، وكل شيء سواه ممكن الوجود، وقد يوجد أو لا يوجد، وهو سبحانه الفرد الصمد الذى ليس كمثله شيء، وهو الجامع الذى يسع كل ممكن وكل موجود، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، ولا يعزب عنه مثقال ذرة ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، ومبدأ هذه الرسالة هو الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو تَعيُّن لمبدإ الوحى وصيغته. وينطبق الأمر نفسه على الصلاة، فطالما كان هناك رب وبشر، تحتم وجود حوار بينهما، أما الزكاة فهى المبدأ الذى انبثق من حقيقة أن الإنسان لا يحيا وحده، بل

وسط مجتمع وأفراد، وعليه أن يعرف ويشعر بأن الآخر ما هو إلا 'أنا' أخرى مثله، فيصير الإحسان ضرورة فى المستويات كافة، وأما الصوم فهو مبدأ تأسس على ضرورة التضحية، فكل من يُعطَى عليه أن يهب، وكما أن جسدنا الفانى لا يجب أن يكون أكبر همنا، فكذلك دنيانا لا يجب أن تكون مبلغ علمنا، فالروح قد تُضفى بعض النبل على المادة، ولكن تظل المادة خسيسة ودنسة بطبيعتها، وأما الحج فهو يُمثل العودة المبدئية إلى الأصل، وإلى الحرم الأولانى أو أول مسجد وُضع للناس، ومن ثم هو عودة للقلب أيضًا، وأما الجهاد فيقوم على واجب الدفاع عن هذه الروح، ويصير من الناحية الجوانية أو حتى الأخلاقية كفاحًا ضد ظلمة العقل والهوى، إذ على المرء أن يقهر عبادته السليقية لذاته وعالمه المادى، كى يلتحق بدار السلام The Reign Of Peace.

وتكمن سائر هذه المبادئ فى أنفسنا، وتُضفى على الإسلام سمة كلية لا يمكن إنكارها، ويستمد تجليها الظاهرى معناه الميتافيزيقى والتأملى من مثالاتها الأولانية التى تتسم بالفيض والتعالى فى الآن ذاته.

الْخِطَابُ الْعَرَبِى بَيْنَ الْمُبَالَغَة وَالإِخْتِزَال

يفضل العرب فى حديثهم استخدام الصور التركيبية غير المباشرة، فمن الشائع لديهم استخدام الاختزال Ellipsis والمجاز Synecdoche والكناية Metonymy والاستعارة Metaphor والمبالغة أو الدورانية Hyperbole والإسهاب Tautology، فالساميون عمومًا يميلون دائمًا إلى التمييز بين 'الجوهر Essence' و'الصور Forms' ولا يترددون فى التضحية بتجانس الصور لإثبات صحة الجوهر، ولذا تعين على من يقرأ نصوصًا عربية ذات طبيعة دينية أو شعرية أن يبحث عن المغزى من وراء التعبير، متحسبًا لغموض النص الشكلى الذى يصير عائقًا أمام الفهم، ولا يقتصر الأمر على ضرورة إدراك المغزى الروحى للنص، بل يتعين أيضًا إدراك الانفعال الذى يحدد تدفق النص والرصانة اللفظية، وهكذا حملت صيغ المبالغة عند العرب انفعالاً أثارته الرغبة فى إدراك الحقيقة الروحية، ولكن الأمر الأهم هو كيفية استخدام المبالغة فى إبراز فكرة دقيقة تنطوى على علاقة ما، وهو ما يُضفى على الأطروحة كامل معناها، فتعوِّض المبالغة بذلك أو تُبطِل كل عبث يتبدى فى سياق التعبير حين يؤخذ بمعناه الحرفى.
ورغم أن العرب يسعون دائمًا إلى الوضوح المنطقى والفاعلية الجدلية فى نصوصهم تبعًا لإحساسهم بالفصاحة والبلاغة وإضفاء الجزالة على محتوى القول أو النص، إلا أن ذلك يتعارض بوضوح مع نزوع

سامىٍّ يميل إلى التعبير غير المباشر، فالأمور تصير واضحة عند العرب طالما أُجيد التعبير عنها، ولكن شيوع استعمال الكناية يُظهر طبيعة عربية تميل إلى زخرفة المعنى بجعله أقل مباشرة أو أشد غموضا، ورغم ذلك كان فى اللغة العربية ولا يزال اتجاهان أساسيان، أولهما يتفق مع ما ذكرنا الآن من حب للكناية والمجاز وصور التعبير غير المباشرة، والآخر ذو طابع أكثر تجريدًا ومنطقية، وهما ما تجسد فى مدرستى الكوفة والبصرة على الترتيب، إذ اعتمدت الأولى على حرفية النص فاتسمت بطابع تفسيرى وتجريبى، بينما انبثقت الثانية من المفاهيم الأولية أو النظرية للغة العربية، وهى مدرسة هيمنت على الكتابات الفقهية والعلمية والفلسفية كافة بما فى ذلك المعالجات المذهبية الصوفية.

إلا أن ما يهمنا فى هذا الشأن هو اللغة العربية بتعبيراتها السليقية وأسلوبها المجازى الذى يتسم بالمبالغة، والذى انبثق من السُّنَّة المطهرة ومن الشعر القديم، والمرء لا يمكن أن يأخذ فى الاعتبار حالات عرقية ونفسية للغة بمعزل عن قاعدتها الروحية، ومن ثم علينا ألا نُغفِل ذكر الحماس النبيل الذى اتسمت به العرب قديمًا وصاحبه بعض الطيش والتهور، فقد كانوا يشهرون سيوفهم على بعضهم البعض لفرض قبول أو رفض، وهو أمر كان له أثره فى حياتهم حتى إن القرآن أقر بأن الله لا يؤاخذ المؤمنين باللغو فى أيمانهم تحسبًا لذلك الحماس المفرط، وتصير المبالغة المندفعة على مستوى اللغة أمرًا

مُحبطًا للقارئ الغربى، خاصة فى السياقات الروحية، ما لم يكن النبل الصادق تعويضًا مُلطفًا لذلك المزاج الملتهب.

وقد عرضنا من قبل لسمة عدم المباشرة التى تميز بها الخطاب العربى، وسيكون من الملائم هنا الإسهاب فى هذه الجزئية قليلاً، إذ نرى الإنجيل يوصينا ألا نطرح الدُّرَّ قُدام الخنازير، وألا نُعطى القُدْس للكلاب، وفضلاً عن الدلالة الواضحة والكلية تشير تلك الوصايا إلى معنًى سامٍ مميز، ألا وهو أن الحقيقة الواضحة والمباشرة تُعد أمرًا نفيسًا وخطيرًا فى الوقت نفسه، فهى تغوى وتقتل فى آن، بل وتحرض على العصيان والتمرد، وتزيد اهتمام العامة بالدنيا، فهى مثل الخمر الذى حرمه الإسلام، أو مثل المرأة التى فُرِضَ عليها حجابٌ، ودائمًا ما كان الأسلوب الروحى السامى مُرصَّعا بالأسرار والصور التعبيرية غير المباشرة، كما لو كان لعبة من الظهور والخفاء، فكلمة الوحى هى عروس مصون لم تمس، وعلى الطامح إليها أن يكون أهلاً لها حتى لو كان ذلك على مستوى اللغة، وهكذا نرى ذلك التحوط أو التحسب الجوانى قد انتشر فى كافة أشكال الخطاب العربى، فأقر نوعًا من الحياء والاحتشام على مستوى الاستخدام اللفظى، وأقر أيضًا صنوفًا معينة من جماليات اللغة، وكأنه يطرح عنصرًا فنيًا من الموسيقى الشكلية، وتبدو اللغة للعرب كغاية فى حد ذاتها، أو كجوهر مستقل بذاته وموجود سلفًا بموجب محتواه، وكما يحتوينا المثال الأولانى للوجود بداخله كذلك تفعل بنا اللغة التى تحتوينا

أنطولوجيًا داخل الحقيقة، فقد كانت 'الكلمة' ربانية الجوهر هى البداية، أو كما قال الكتاب المقدس «فى البدء كان الكلمة».

وقد كان مصطلحا الحُجُب والكشف ولا زالا يُشكلان قطبين متكاملين فى العقلية العربية خاصة والمسلمة عامة[١]، وقد ترسَّخ فى الروح الإسلامية يقين بالمطلق وتوجه يخو بهذه العقلية إليه وإلى غايته، ولكن هذا الوعى بالحقيقة المعصومة فيها يحمل بعدًا انفعاليًا كما لو كان مُكملاً إنسانيًا لهذا الوعى، إلا أن هذه الانفعالية قد عوضها نوع من الكرم النبيل الذى ميز الإنسان العربى، ولا بد أن نضع فى الاعتبار المزاج البدوى الانفعالى الذى غيَّر الإسلام منه كثيرًا، فكانت عبقرية الإسلام هى السبب فى نشأة السِّمَتين المتناقضتين والمتكاملتين اللتين تحدثنا عنهما فضلاً عن العقلية الإيجابية التى تميز بها العرب، ولعل ثلاثية 'الحق والقوة والكرم' تفسِّرُ لنا طبيعة نفس الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، والتى انصهرت فيها عبقرية الإسلام وعبقرية الشخصية العربية معًا، وقد استخدم إيمان المسلمين بالمُطلق آلية الجهاد المقدس كصدى فعال لفكرة المُطلق، فالمطلق يُقصى كل ما عداه وكأنه نار تلتهم ما حولها، ولكن المطلق

١ تستحضر تلك العقلية أو ذلك المبدأ رمزية 'برسيوس' و'أندروميدا' وانتصارهما على 'ميدوسا'، كما تظهر رمزية عروس الحق فى نشيد الأنشاد، وتتبدى من وجهة نظر الفن الأيقونى فى العذراوات السوداوات Black Virgins، أو كما يقول نشيد الأنشاد «أنا سوداء وجميلة»، فالسواد رمز لسر العرفان اللاشكلى، رغم أنه يحمل معنى الأسى فى بعض الحالات.

فى الوقت نفسه هو اللانهائى الذى يسع كل شىء، فيُنشئ الإيمان بالله الواحد حينئذ طرقًا للخير والبر تمثل فى أمور كالزكاة وروح العفو والمغفرة.

***

إن وظيفة المبالغة أو الدورانية Hyperbole فى اللغة العربية كما أشرنا هى التعبير غير المباشر عن علاقة تُدرَك بموجب اللامعقولية البادية فى الصورة، فعلى سبيل المثال يروى لنا حديث شريف أن امرأة دخلت الجنة مُتقدمة صفوة المؤمنين لا لشىء غير أنها أحسنت تنشئة أبنائها، وكأن الأم حين تفعل ذلك بإخلاص فإنها تُمثل الجانب المقدس من الأمومة، لكن فكرة 'تقدمها' صفوف المؤمنين إلى الجنة ليست سوى ضرب من المجاز للتعبير عن أولوية البساطة، بمعنى أن هناك أنفسًا تدخلُ الجنة بصورة أكثر يسرًا من غيرها، ودون الخوض فى ابتلاءات الأولياء ومِحَنِهم. وإذا كان الحديث الشريف السابق لم يُشر إلى مراتب الجنة فلأن القصد هو التأكيد على التيسير الذى يمنحه الله سبحانه وتعالى لذوى الإيمان البسيط الثابت، وهو ما يستلزم وجود بيئة دينية كلية تعين على ذلك. فالمؤمن يستطيع الوصول إلى الفردوس مهما بلغت بساطة إيمانه لو أدى الفرائض بثبات قلب ودون تعلق بالدنيا، ولا يمكن أن نُعيِّن وصفة ثابتة للفوز بذلك الحساب اليسير، فلكل منا طبيعة خاصة ومهام دينية ومصير

خاص[٢].

يذكر لنا حديث آخر بصورة مشاكلة أن «أَشَدُّ النَّاس عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُضَاهُونَ بِخَلْقِ اللهِ»، أو «أشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقيَامَةِ المُصوِّرونَ»، وأنهم يعذبون حين يقال لهم «أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ» وما هم بفاعلين. فعبر بذلك الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم عن سعى للتشبه بالخالق عز وجل، وبالتالى إنكارًا لواحديته تقدس وتعالى، وإذا كان الحديث يقول إن المصورين هم أشد الناس عذابًا يوم القيامة، فذلك لارتباط الفن التشكيلى فى النفسية البدوية أو التوحيدية بعبادة الأوثان، ومن ثم ارتبط بأكبر الخطايا أو بالخطيئة بما هى.

وحين يقول الرسول الكريم « دَخَلَتِ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا فَلاَ هِي أَطْعَمَتْهَا وَلاَ هِي أَرْسَلَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ حَتَّى مَاتَتْ هَزْلاً»، أو «بَيْنَمَا كَلْبٌ يُطِيفُ بِرَكِيَّةٍ قَدْ كَادَ يَقْتُلُهُ الْعَطَشُ إِذْ رَأَتْهُ بَغِي مِنْ بَغَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ فَنَزَعَتْ مُوقَهَا فَاسْتَقَتْ لَهُ بِهِ فَسَقَتْهُ إِيَّاهُ فَغُفِرَ لَهَا بِهِ»، ويعنى ذلك أن الإنسان يظفر بالنجاة أو يصاب باللعنة بموجب جوهره، حتى لو كان هناك سمات فردية تحجُبُ ذلك الجوهر وتناقضه. ولا يصير الفعل هنا هو الدافع الحقيقى، بل يصير رمزًا لدافع أصولى كامن فى طبيعة الفرد، ولا يمثل سوى معيارٍ لصفة أصولية، لذا لا نرى سببًا للدهشة فى أن عملاً يبدو تافهًا

٢ وهو المعنى الذى تكرر قرآنيًا عدة مرات ﴿ لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا ﴾البقرة-٤٨.

قد يترك أثرًا شبه مُطلق لا يتناسب مع الغاية منه.

وهناك مثال آخر على المبالغة التى تكشف علاقة ما وتحجبها فى آن، ويتبدى فى مقولة أبى القاسم الجنيد «لو أقبل مؤمن على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله» وهكذا ترتبط الغفلة عن الله مرة أخرى بالخطيئة، وقد أراد الجنيد بمقولته التشديد على أن ذكر الله هو لباب كل فضيلة، فعبر بذلك عن علة الوجود الإنسانى بكليته. وتنطبق الملاحظة ذاتها على مقولة أخرى للجنيد يقول فيها ألف عام من الطاعة لا تمحو لحظة معصية[٣]، مع فارق وحيد هو أن الربط هنا كان بين الطاعة والفضيلة بما هى، ونرى الأمر ذاته ينطبق على الفقرة التالية المنسوبة إلى السمرقندى والتى تذكر على لسان الله عز وجل «لو أن إنسانًا صلى صلاة أهل السماء والأرض ورأيت فى قلبه مثقال ذرة من حب الدنيا، لاقتلعت حبى من قلبه حتى ينسانى»، فها هى المبالغة مرة أخرى تحدد علاقة معينة تضفى على المقولة معناها الكلى، وهو أن النفاق مثله مثل الكِبرِ فى المسيحية يحوى كل خطيئة روحية ممكنة، فتصير صفة الخير وكأنها عاجزة عن محو صفة الشر، وبالمثل يقهر الإخلاص الذى هو صفة أصولية

٣ لعل مقولة الجنيد «عبد الله أنا، ولا أملك من الأمر شيئًا، يذهب بى الله أنى يشاء، إن شاء إلى جنته أو إلى ناره»، تُظهر أنه رأى الامتثال لإرادة الله، هو أكثر أنواع الطاعة كمالاً، ولكن نرى هنا سموًّا روحيًّا يلازمه خلل تعبيرى أو منطقى، فرجل فى مقام الجنيد لا يمكن أن يساق إلى الجحيم وهو طائع ممتثل لله عز وجل. والجنيد هنا لا يتحدث عن نفسه بل عن المسلم الذى قد ينتابه مثل هذا الشعور.

للخير أى شر كمى نسبى، ولكن تحلى المرء بالإخلاص يُقصى كل نفاق، ولذلك لا يُتاح هذا العلاج أمام أى منافقٍ أو مُراءٍ. ولو أخذنا المقولات السابقة بمعناها الحرفى لوجدناها تتناقض مع المبدإ القرآنى الذى يقضى بأن العقاب الربانى يتناسب مع معصية الإنسان، وأن الثواب الربانى أضعاف ما يأتيه الإنسان من خير، ولعل صحة مثل تلك المقولات يكمن فى مقصدها فحسب، أى بما تشدد عليه من 'جسامة معصية الله سبحانه'، وهى فكرة تُبرر الوجود الإنسانى وتوضح علته، ولكنها لا تصلح أن تكون مُبررًا كليًا. ويمكن أن نستشف فى ضوء روحانية الجنيد والسمرقندى مقام كل منهما من مبالغته اللفظية، وهو مقام قد اختزل الوعى الزمنى إلى لحظة خلود صنعها الاتساق مع الحق، ومن ثم خلا هذا المقام من صنوف النفاق أو الشرك أو الكفر كافة، وهو يمثل مقولة «إن الصوفى ابن وقته». ورغم أن المقولات التى أوردناها وما شابهها يمكن تفسيرها أو بالأحرى تفسير مواقف قائليها بموجب مقاصدها أو الهدف منها، إلا أنها تظل أمرًا تحسب له بعض وجهات النظر، وخصوصًا فيما يتعلق بالوضوح المنطقى، رغم أن الأقوال الصوفية يمكن أن تكتسى ببعض الغموض ما لم تكن شطحًا، وكذلك فيما يتعلق بمنظور الجوانية الذى لا يمكن أن يتلازم مع المنظور الأسرارى الزاهد، وسنعود إلى هذه النقطة المهمة فى الفصل التالى.

***

وسنرى أن المبالغة فى تصوير مسرات الجنة التى لا تُعد ولا تُحصى

قد أنتجت تعبيرات مجازية حسية لا يمكن أن يقبلها إلا السذج من الناس ممن لا يرون فيها غرابة، أو ذوو الألباب ممن يدركون أبعادها الرمزية، أو يُسلِّمون بقصور الفهم الإنسانى واللغة البشرية. ولعل أول مفاتيح فهم هذه الرمزية يكمن فى معرفة أن هذا النحو لا بد أن يكون له وظيفة روحية، وأن الصور المبالغ فيها لمسرات الجنة الحسية تدعونا للنظر فى لب الأمر لا فى قشرته فحسب، وسنرى بعض المبالغات جنبًا إلى جنب مع الوصف الحسى لمتع الجنة، والتى يمكن التكهن بمقاصدها عن طريق النظر فى طبيعة الأمور، فعلى سبيل المثال تذكر لنا الأحاديث الشريفة أن « لِكُلِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ زَوْجَتَانِ عَلَى كُلِّ زَوْجَةٍ سَبْعُونَ حُلَّةً يَبْدُو مُخُّ سَاقِهَا مِنْ وَرَائِهَا »، والحلة هنا أو الثوب يرمز إلى مفاتن الحُجُب، ومن ثم يرمز إلى الأوجه الشكلية أو الشعائرية للجمال، بينما يرمز تعبير 'مُخ ساقها' إلى الجوهر غير المخلوق Uncreated Essence، والذى هو وجه من أوجه الجوهر الربانى القابل Divine Substance، أو فيض من الرضوان الربانى. فيجوز القول بأن الله سبحانه وتعالى يجعل المؤمنين يُدركونه فى الجنة بكل تلك الصور، ولكن العلاقة بين نسبية المخلوق ومُطلقية الجوهر تتطلب تبديلاً بين الحَجْب والكشف أو بين التجسد الشكلى والشفافية التى تعوضه.

وحين يقرأ المرء أن أقل أهل الجنة أجرًا ينعم بوفرة من المباهج والمتع من حورٍ عينٍ وخدمٍ وقصورٍ، فإننا نندهش حينئذ من

هؤلاء الذين يطيقون أو حتى يُعجَبون بمثل هذا الترف الطاغى فى الفردوس الأعلى، ولعل ذلك يرجع إلى أن الإسلام حوى فى قاعدته دائمًا أغلب الممكنات الدنيوية بصورة مبدئية، وذلك من باب الرحمة بأتباعه لا التضييق عليهم، وهو أمر لا يهمله الإسلام، ولكنه بذلك يتعرض لخطر الظهور كدين دنيوى أو ظاهرى. وهو لا يدعو إلى التجردِ من الدنيا والزهد فيها، ولا إلى تهذيب الذوق فحسب، ولكنه يدعو إلى الإيمان بالله الواحد سبحانه وتطبيق شريعته، وهو التطبيق الذى يحمل الفضائل الأصولية كافة فى طياته دائمًا، ولكن الإيمان والالتزام بالشريعة هما ما يغيران نفس المؤمن، ويدفعان به إلى الزهد فى متع الدنيا ويهذبان ذوقه. ونرى الإسلام يتوجه إلى عقول البسطاء من الناس من ناحية، ولكنه من ناحية أخرى يضع فى اعتباره مختلف مراتب العقل الإنسانى، خاصة فيما يتعلق بالحديث الشريف، ولذا نرى كثيرًا من الأحاديث تتوجه نحو صنوف بعينها من الأفهام، ولذلك يقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم «أُمِرْت أَنْ أُخَاطِبَ النَّاس عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ».

وينطبق ما سلف عن المبالغة فى وصف الجنة على وصف النار أيضًا ولكن بصورة معكوسة، فقد برهنت التجربة التاريخية فى الشرق والغرب على ضرورة وجود عقوبة ما تُثنى الآثمين عن ارتكاب الإثم، ورغم أن أكثر تصورات الجحيم رعبًا تظل غير فعالة مع عتاة المجرمين والخطاة، إلا أنها لو أصبحت فعالة لصارت نوعًا

من الرحمة حين تنقذ بعض الأنفس من الضياع. ولكن فيما يخص التعابير المجازية عن الآخرة لا تكون المسألة مجرد تخويف أو عذاب فحسب، بل تصير السعادة والشقاء فى الآخرة هما المناظر الكونى للفضائل والرذائل، أو الحسنات والسيئات فى الدنيا، فتُظهر هذه المناظرة الطبيعة الحقيقية لتلك الأمور فى ضوء المعايير الربانية. إلا أن ما نلاحظه أن صور الجنة أو النار دائمًا ما تكون صياغات رمزية لحقائق لا يمكن التعبير عنها إلا بوصف حسى يتسم بالمبالغة، لذا يكون الأمر لا جدوى منه إذا ما اعترضنا على اللامعقولية والغموض. ولعل حقيقة أن الإنسان المادى سجين حواسه الخمس، ولا يمكنه تصور غير ما تمليه تلك الحواس، لا تعنى أنه لن يكون أكثر سعادة خارج هذا السجن مع مزيد من الفهم والإدراك.

ولو قلنا إن الجنة تتواءم ورغبة كل مؤمن سنقول أيضًا إن المؤمن هو من يتكيف مع إمكانات الجنة بصورة مثالية، ويمكن القول مع بعض المبالغة بأن المؤمن فى الجنة لن يكون له خمس حواس فحسب، بل يكون له ما لا يُعد ولا يُحصى من الحواس التى تتفتح على النعيم والرضوان، ونقول بصورة مجازية مشاكلة إن المؤمن فى الجنة ينعم ويرضى بكل ما تقدمه له الجنة من نعيم. وحين وعد النبى صلى الله عليه وسلم بدويًا عاشقًا للخيل بفرس مُجنح فى الجنة فذلك لا يعنى أن إمكانات الجنة ستحقق أية رغبة كانت فحسب بل ستحقق كل ما يسعد المؤمن، وتُعد صفة 'الإيمان' أمرًا جوهريًا لأن الإيمان

الحقيق هو ما يضمن ألا يرغب المؤمن فى الأمور على عواهنها، إذ لا فردوس بلا إيمان، وبالإيمان لن يكون هناك رغبات خرقاء أو ضارة، ودعنا نذكر هنا أن كل متعة نَصِفُها 'بالطبيعية' على الأرض ما هى إلا صدى لمتعة سماوية ما، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَـٰذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة ٢٥. وعلينا فى النهاية أن نضع فى الاعتبار أن الإنسان الشرقى يبدأ من فكرة أنه من السهل فى هذا العالم الأرضى أن يُحرَمَ مما يريد ويُبعَدَ عما يحب، بينما يحصل فى الجنة على ما يريد على الفور، وتلتقى تلك الفكرة مع أى منطق معصوم فعال، ولعل هذه الفكرة ذات الحدين هى ما دفع التصوف إلى التهوين مما قد يبدو 'كابوسًا سماويًا'، وقد أخبرنا القرآن الكريم أن رضوان الله الذى يسبغه على المؤمنين أعظم من كل متع الجنة.

***

ونعود مرة أخرى إلى مسألة الانفعال والحماسة اللذين يرتبطان من الناحية النفسية باستخدام المبالغة، فحين نقرأ كتب التراث حتى إن كان تراثًا دنيويًا كألف ليلة وليلة أو شعرًا، يصاب المرء بالذهول من قدرة الشرقى القديم على التباكى وذرف الدمع وتمزيق الملابس بتأثير الانفعال البصرى والسمعى والعقلى، وتدفعنا هذه النفسية إلى التعرف على إمكانية ظهور برانية دينية متحذلقة وشكلية، لكنها

مناسبة لكبح جماح أقوام متقدى الحماس كالعرب.

وعلى سبيل المجاز، يُقال إن البدوى بكل ما فيه من كبرياء يمكن أن يحاول قتل ذبابة على وجه امرأته دون أن يدرك أنه حينئذ يصيب امرأته أيضًا، ورغم ما فى هذه الصورة من سخرية شعبية إلا أنها ترسم لنا تلك النفسية البدوية. وعلى سبيل المثال أيضًا، تذكر مقولة منسوبة لأحد الأولياء أنه «خير لك أن تذكر الله فى أفقر بقاع الأرض، من أن تكون تحت شجرة فى الجنة تنسى الله عندها»، وقد يكون الهدف من وراء هذه المقولة معصومًا شفافًا، ولكن المعنى الحرفى قد يفسد الفكرة القرآنية عن الفردوس وأهله. وهناك مثال آخر يظهر عند الغزالى فى كتابه 'آداب النكاح وكسر الشهوتين'، إذ يذكر أن شابًا عزبًا يموت من الطاعون ويرغب فى الزواج التزامًا بسنة النبى صلى الله عليه وسلم يصير حينئذ وكأنه قد تزوج أمام الله، ووظيفة العبث هنا تضفى شرفًا وسموًا على من يحدث له ذلك.

ويميل كل دين إلى نزعات انفعالية بعينها، وتحسب صيغ الوحى لأية انفعالات من هذا النوع لتتواءم معها بشكل أو آخر، فتقدم لأنفس الناس صورًا تناسبها كى تسمو بها، دون أن تدرك أن ذلك نوع من التسويغ Upaya أو الطرق المؤقتة Provisional Means أو السراب المخلِّص Saving Mirage كما تصفه البوذية. ولقد فعل الإنسان البدوى الأمر نفسه، فهو يرغب من أعماق قلبه أن يصير زعيمًا أو حاكمًا أو ملكًا، وهو فظ وبخيل ونهم، ولا يتوقف خياله عند حدود السعادة

والغنى، بل يتوق إلى القوة والمجد أيضًا، ولذلك لزم أن تُطرح عليه الجنة بهذا الشكل لتأسر خياله.

وعلى كلٍّ فمن الواضح أن المبالغة الدينية التي قد تصل إلى حد العبث أحيانًا ليست قاصرة على جنس أو دين بعينه، إذ نلحظها في المسيحية حين يُدين المؤمن نفسه من جراء خطايا لم يقترفها، وذلك بدعوى 'التواضع Humility' و'البر Charity'، أو حين يظن أنه أشد الناس إثمًا وأدناهم نفسًا، أو حين يدَّعى الحماقة ليكسب ازدراء الآخرين دون أن يعبأ بأثر ذلك على نفوس من حوله.

ومن وجهة نظر أخرى، لا بد للمرء أن يحذر من الانبهار بالعقلانية الحديثة، فالإنسان المعاصر رغم تميزه بخبرات معينة إلا أنه خامل روحيًا وغير فعال، وهو ميال من الناحية العقلية إلى ارتكاب كل ما أمكن من الخيانة التي تبدو له ذروة الألمعية والذكاء، وهي في حقيقتها أشد جُرمًا من البساطة المفرطة التي ميزت الإنسان القديم. وإنسان العصر الحديث ليس سوى كائن متبلد بشكل عام، وخير برهان على ذلك هو أن الدينامية الوحيدة التي لا زال قادرًا عليها هي التي تهوى به إلى أسفل، والتي ليست سوى خضوع سلبي للجاذبية الكونية Cosmic Gravity، فهو تخبط إنسان سمح لنفسه بأن ينجرف مع التيار ظانًّا أنه هو الذي يصنع هذا التيار باهتياجه.

***

وقد كان لا بد للقرآن الكريم من أن يستخدم معهود أساليب المبالغة التي ألفها العرب، فتقول الآية الكريمة ﴿ أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ

يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تغْنِ عَنِّي شفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنقِذُونِ﴾ يس ٢٣، فهذه الآية مثلاً لا تشرح ما هو جلى، وهو أن المرء لا يجب أن يتخذ من دون الله آلهة أخرى، وبررت ذلك بأن تلك الآلهة لا تغنى الإنسان شيئًا، وليس لأن «شدة ظهور الله فى خفائه» كما قد يدفع القديس توما، وهذه الحقيقة شاهد ميتافيزيقى على المطلق، وتُعد من الناحية الذاتية مُلهَمة سابقة للعقل، ومن الناحية الموضوعية يمكن إدراكها فى الطبيعة العميقة للأشياء.

مثال آخر نراه فى الآية الكريمة ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ يس٤٧ فنرى تشديدًا على طبيعة جلية لفكرة وردت سلفًا، وهى تعنى أن الزيغ الذى يصيب الكافرين قد يصل بهم إلى اعتبار الإحسان ضلالاً مبينًا، رغم أنه معيار كامن فى الطبيعة الإنسانية، ومن ثم فى الفطرة الأولانية، وهو ما يوضح مقدار ما أصابهم من فساد. فهم يعجزون عن التوفيق بين كلية القدرة الربانية والحرية الإنسانية فيصيرون منافقين، فحياة الإنسان اليومية تُثبت أنه حر الاختيار، وخير برهان على ذلك هو تمييز الإنسان بين حالة كائنٍ حرٍّ وآخر مُقَيَّدٍ، وهو تمييز سليقى يُشكِّل فكرة الحرية فى حد ذاتها، فحقيقة أن المشيئة الربانية هى التى تحدد حرية كل مخلوق أو تعكس الحرية أو كلية الإمكان الربانية لا تدحض فكرة أن لدينا إرادة حرة، وبدونها لما وُجدت الأفكار الأخلاقية

عن الثواب والعقاب.

***

وهناك مثالان آخران عن نصوص مذهبية تستعين بالتناقض، نرى الأول فى الآية الكريمة ﴿يغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ آل عمران ١٢٩، والثانى فى قوله تعالى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ الفلق١-٢، فقد يفهم البعض المثال الأول على أن الله تنزه وتعالى متعسف تجاه الإنسان، أما الثانى فقد يُفهم منه أن الله تعالى يخلق الشر وبالتالى فهو مصدره، وتقدم لنا الأسماء الحسنى خير مدخل لفهم الطبيعة الربانية وخاصة أسماء الرحمة التى تتصدر كل سورة من سور القرآن الكريم. والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو كيف يعذب الله من يشاء وهو الفعال لما يريد؟ وكيف يخلق الشر أو يحدثه وهو الرحمن الرحيم العدل القدوس؟ ونرد بأن الله حين يعذب أو يغفر حسب مشيئته أو إرادته فإن هذه المشيئة حينئذ تمثل غاية تفوق أفهامنا الضيقة المحدودة، وحين نقول إن الله عز وجل يخلق شرًا ما فذلك لا يعنى أنه يشاؤه بل يحدثه بصورة غير مباشرة، وكجزء من خير أعظم يذيب الشر ويعوضه.

ويلزم لطرح الحقيقة السابقة بعض الضوابط رغم أنها تخرج عن الإطار العام لموضوعنا، إذ إن كل شر بطبيعته جزئى وليس كليًا، ولا بد أن توجد أمور مثل الكفر والحرمان كصورتين متنوعتين للشر، نظرًا لأن العالم ليس هو الله عز وجل، وحين ننظر لوظيفة الشر الكونية بصفتها عنصرًا ضروريًا ملازمًا للخير الكلى نرى أن

الشر يتكامل مع هذا الخير بصورة معينة، وهو الأمر الذى يُثبت عدم وجود شر محض من الناحية الميتافيزيقية، وتترتب على فكرة الشر نظرة مبتسرة للأشياء ولخصائص المخلوقات التى ليست سوى شظايا، فالإنسان ما هو إلا 'كلية متشظية'.

ورغم أننا قلنا إن الشر موجود فى هذا العالم لأن العالم ليس هو الله سبحانه، إلا أن المنظور الفيدانتى يرى أن العالم ليس سوى الله، فـ'مايا' هى 'آتما'، و'سمسارا' هى 'نيرفانا'، وترى وجهة النظر تلك، وتحديدًا وجهة نظر كلية الكون The Macrocosmic Totality، أن الشر لا وجود له. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر، فذكر من ناحية أن كل خير هو من عند الله، أما الشر فمن أنفسنا، وذكر من ناحية أخرى أن الخير والشر كل من عند الله، ويمكن فهم الفكرة الأولى فى ضوء الفكرة الثانية، وهى أكثر كلية وأقرب للحقيقة، وهذا هو الفارق بين الحقيقة الكلية ووجهة النظر الجزئية، وحقيقة أن الآيتين الكريمتين متتابعتان، والأولى منهما أكثر كلية، تدل على لا مبالاة الجدل الدينى بالمتناقضات السطحية واهتمامه بالتحليل والتركيب.

ونعود مرة أخرى إلى موضوعنا الرئيسى، وهو التعبيرات القرآنية المعتمدة على المفارقة أو التضاد كالذى نصادفه فى آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ الشورى١١، فالتناقض الواضح بين نصفى الآية أو الجمع بين فكرتى التنزيه والتشبيه يُظهر التضاد الجلى الذى لا

يعنى بذاته التصوير أو التمثيل، وهو فى الوقت نفسه لا يُبطل فكرة تعالى المبدإ الربانى بصورة مطلقة.

***

ولا نلوم القارئ الغربى حين يصاب بالصدمة دائمًا من تجاور مفردات ومصطلحات ليس بينها رابط واضح، كمثل دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم «اللَّهُمَّ إِنِّى أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُوعِ فَإِنَّهُ بِئْسَ الضَّجِيعُ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخِيَانَةِ فَإِنَّهَا بِئْسَتِ الْبِطَانَةُ»، فالجوع والخيانة ما هما إلا حالتان من حالات القلق الدنيوى، فالجوع قلق عضوى خالص، أما الخيانة فهى سبب القلق الاجتماعى والأخلاقى، وهذا الأسلوب لا يقتصر على العرب وحدهم، إذ نجده فى الكتاب المقدس وفى أغلب المتون المقدسة بل ربما فيها جميعًا، وعلى أى حال ففى اللغة دائمًا إمكانية إضفاء إشارات غير مباشرة على الكلمات بالتوازى مع الدور الوصفى لها، وهو ما يؤدى إلى تنوع الأسلوب والتركيب.

وهناك سمة إسلامية معينة تصيب الإنسان الغربى بالارتباك، ألا وهى 'التهوين من شأن الإنسان'، وتظهر فى إرجاعه كل عظمة لله وحده، وإحباط مفهوم 'الإنسانية الحديث Humanism'، أى إحباط طريقة النظر إلى الأشياء التى قد تقود إلى عبادة ما وصل إليه الإنسان الحديث من تورم وشيطانية، ولعل الآيات القرآنية العديدة التى قد نراها تُقلل من شأن الرسل أمام عظمة الله لا بد أن نفسرها فى ضوء ما يلى، فلو سمى القرآن رسولاً بعينه بأنه نبى من

الصالحين فذلك لأنه ليس هناك ما هو جدير بالاهتمام فى المنظور الإسلامى غير مفهوم الصلاح، وأيًّا ما كان ما وراء الصلاح والتقوى، فهو سر لا يمكن لدين العوام The Common Religion أن يهتم به من ناحية، ومن ناحية أخرى هو صفة تعزو المجد والبهاء لله وحده دائمًا، وهناك عامل لا يجب أن نغفله وهو أن القرآن هو كلام الله وليس الإنسان، وليس وجود تلك التعبيرات فى القرآن هدفًا فى حد ذاته، بل ذلك كله من أجل نفع الإنسان، ومن أجل عقيدة التوحيد.

***

ولا يُعد التضاد صنفًا من صنوف المبالغة، رغم ارتباطه بها من حيث إنه يُظهر مثلها تمامًا علاقة ضمنية تضفى على التناقض الظاهرى معانيه كافة[٤]. ونلاحظ فى كلتا الحالتين، وكذا فى الإسهاب، لغة تحمل كثيرًا من الاختزال والمجاز، وهى تُظهر تقديسا واحتشامًا أمام الحقائق الرفيعة، وتضفى ألقًا وإشراقًا على النظام الربانى فوق العقلى.

وإذا لم يكن الترابط المنطقى للكلمات معيارًا على صدقها ولا ضمانًا لها، فكذلك لا يعد الغموض أو التناقض فى أسلوب لغوى معين دليل خطل أو ضعف، ففضلاً عن حقيقة أن اللغة الشعائرية تبدو من بعض أوجهها كما لو كانت 'علاجًا بالصدمة Shock Therapy'

٤ من البدهى ألا يكون التناقض طريقة من طرق جدل المناطقة المعتاد، علاوة على أن البلاغة والجدل، يندمج كل منها فى الآخر فى مستوى التعابير الشعائرية أو التى لها صلة بالحكمة.

أكثر منها تواصلاً حياديًا[5]، فإنها تحوى سمات تفوق معتاد اللغة، حيث لا يتسق بيان الكلام مع المنطق ببساطة ويسر، وما ينطبق على اللغة الشعائرية يجرى أيضًا على اللغة الروحية التى أوحت بها. ولا ريب أن التعبير المنطقى أو تجانس ظاهر اللغة واتساقه قد يعبر عن الحقيقة ومن ثم يعبر عن القداسة، ويصير من العبث حينئذ التمسك بالتناقض اللغوى[6]، ولكن الوعى بالمطلق قد يحطم الشكل الظاهرى للغة، وفى هذه الحالة لا بد أن نعترف بأن الحقيقة تُسوِّغ تعبيراتها وتؤكدها فى عبق التعبير ذاته. ورغم ذلك لا يجب أن نشدد على أن القيمة الروحية لشخص ما تضمن صلاحيته للجدل تحسبا لتعسف المحيطين به، أو تعسف أعراف لا يعيها، أو بالحرى لا يتحمل مسئوليتها، ما لم يجعل نفسه ناطقًا بلسان من حوله بناء على عهد أو صلة روحية، وما لم يأخذ ذلك إلا كطبقة ظاهرية من وجوده.

٥ نرى فى صيغ كوانات بوذية الزن أن عنصر 'الصدمة' له أولوية على عنصر المعرفة أو 'المعطيات' بحسب اللغة، وهو أمر ممكن، لأن الصدمة سبب للمعرفة، أو كشف للمعطيات بطريقتها الخاصة.

٦ يظهر ذلك فى البهاجفادجيتا التى تبدو لغتها شديدة البساطة والاتساق من ظاهرها.

حين نتحدث عن الروحانية تطرأ على الذهن مصادر متعددة للمعرفة، وهى فى هذه الحالة الوحى والإلهام والتعقل المُلهَم، ثم التفكر بشكل ثانوى، ولا بد أن نعرف معنى كل مصطلح منها.

يتشابه كل من الإلهام Inspiration والوحى revelation فى كونها إملاءً ربانيًا مع فارق أنه فى حالة الوحى يملى الروح القدس شريعةً منزلة أو رسالة ملزمة، أما فى حالة الإلهام فمهما بلغت قيمة الرسالة لا يكون لها أهمية مذهبية، بل تقوم بدورٍ توضيحى فى إطار المذهب الأصولى نفسه فحسب.

ويتشابه كلٌّ من التفكر reflection والتعقل المُلهَم Intellection من حيث إنهما من أعمال الذكاء، مع فارق أن التعقل المُلهَم ينبثق من مشكاة ربانية هى العقل المُلهَم Intellect، فى حين أن التفكر يبدأ من الاستدلال إذ يصلح فقط مع المنطق لا مع العقل المُلهَم. ولعل الشرط اللازم للتفكر هو أن ينطلق الإنسان من المعطيات اللازمة والكافية التى تحسب للنواتج[٧]، وهى غاية وسبب وجود العملية الذهنية ذاتها.

٧ غياب مثل تلك المعطيات هو ما جعل العلم الحديث منحرفًا من وجهة النظر التوقعية، ومتورمًا من وجهة النظر العملية، ونرى الأمر نفسه بالنسبة للفلسفة، فالنقدية الكانطية والوجودية Existentialism والتطورية Evolutionism كُل له نصيب من انحراف ناتج عن غياب المعطيات، والتى هى مهمة بقدر ما تبرهن على ذاتها.

ويمكن القول من منظور المعرفة بأن الاستدلال يشبه تمامًا تلمس الأعمى لطريقه، ولو أزيلت العوائق من أمام الاستدلال فقد يتيح له ذلك رؤية جزئية، فهو يتحسس طريقه بموجب طبيعته الجدلية غير المباشرة ولا يربو عن سرد رؤية موجودة أو وصفها، وفى هذه الحالة تحسس اللغة طريقها وليس العقل. ولو عقدنا مقارنة بين الاستدلال وتلمس الطريق سنرى أن الاستدلال وسيلة للمعرفة، ولكنها عاجزة وجزئية كحاسة اللمس، التى تُمكن الضرير من تلمُّس الطريق، أو حتى تشعره بحرارة الشمس، ولكنها لا تمكنه من الرؤية[٨].

أما التعقل المُلهَم، فلا بد أن يُعبر عن نفسه بطرق الاستدلال، كما يمكنه استخدام الاستدلال كأداة لدعم التحقق الواقعى Actualization. وهو ما جعل بعض اللاهوتيين يختزلون التعقل المُلهَم إلى الاستدلال وحده بعد أن أنكروه، ورأوا فيه عنصرًا إشكاليًّا يتعارض مع الإيمان دون التحسب لحقيقة أن الإيمان فى حد ذاته صيغة مسبقة غير مباشرة من صيغ التعقل المُلهَم.

وإذا كان يمكن للاستدلال أن يستحث التعقل المُلهَم دون أن ينتجه وكان من الضرورى التعبير عن هذا التعقل بالاستدلال، فمن الممكن أن يكون هناك تكامل آخر بينهما ولكنه يتسم بالغرابة والتعسف، ألا وهو إغراء دعم التعقل المُلهَم الحقيقى باستدلال مُضلٍّ لكون

٨ وقد قيل إن الملائكة ليس لها عقل، حيث إن قدرتها على النظر تحيط بمسببات الأشياء ونتائجها، وذلك لا يعنى نقصًا، بل كمالا يختزل ظواهر النتائج إلى أسبابها الحقة، فلا يقعون فى متاهة الوجود الإنسانى.

التعقل ليس فعالًا فى المجالات كافة، ونظرا لوجود بقاع مظلمة فى العقل البشرى، أو لأن الانفعالية الدينية تنحو بالتفكير إلى الحلول النفعية، فيذهب الإيمان إلى افتراض أن 'الغاية تبرر الوسيلة'، حتى لو فعل ذلك دون وعى.

وعلى أية حال، يستحيل إنكار أن كتابات الصوفيين قد أخذت أحيانًا شكلاً فلسفيًا أكثر منه إلهاميًا، خاصة أن الفيلسوف هو إنسان ينظر فى معانى الظواهر وعِلاتها، ويتأمل تآلف الموجودات معًا، وهو أمر طبيعى لكائن آتاه الله نعمة الذكاء ولم يؤته كامل المعرفة Omniscience. ونرى الصوفية من ناحية أخرى يستخدمون الاستدلال بشكل فقهى أو لاهوتى مخاطرين بمخالفة مشاربهم، ولدرجة أنهم يخلطون صفات التشبيه Anthropomorphism والتوحيد الأخلاقى الانفعالى مع الميتافيزيقا والغنوصية، وهذه الخصوصية ليس لها أى دور من وجهة نظر التوقعية العقلانية Speculative Rationality، لافتقاد ما يفصل الفلسفة عن اللاهوت أو الفقه.

***

وهناك نمط آخر من أنماط المعرفة ألا وهو تفسيرات المتون المقدسة، ففى أى سياق سامى تحل الشروح بما يلازمها من أفكار نتجت عن الكلمات والصور محل التفكير. وتتعلق تلك التفسيرات بالإلهام كما لو كانت امتيازًا تسبغه القداسة دون أن تتخلى عن الاستدلال المصاحب لها، أو بالأحرى دون أن تتخلى عن التعقل المُلهَم الذى

يصعب فصله عن الإلهام، وعلى كلٍّ تميز التفسيرات المُلهَمة بأن نقاط انطلاق نشاطها العقلى أو الروحى دائمًا ما تكون فقرات من المتون المقدسة أو من مفرداتها لا من أفكار أو تبصرات intuitions. وحقيقة أن هناك فاصلا بين الطبيعى وفوق الطبيعى لا يفسر ذلك التنوع والتباين فى الأدبيات الصوفية والشيعية والفقهية، وينتاب المرء وسط كل ذلك انطباع بأن القضية ليست تحرر الإنسان من وهم مايا الكونية، إذ إن هذه الأدبيات تلفُّه بمزيد من خيوطها، وتغمره بميثولوجيات دينية عن التقوى دون رغبة حقيقية فى خلاصه. وهكذا واجهت فكرة الجوانية بعض المخاطر فى التوحيد السامى رغم ضرورتها[9]، وظل ينبثق منها إما جوانية أصولية شديدة التَّطهُّر، وإما جوانية عامية متشظية تئول إلى برانية فى نهاية الأمر. ومقولة إذا أردت اللب فعليك كسر القشرة، قد تصير حروفًا جوفاء فى ظل جوانية غارقة فى لاهوت تعسفى وميثولوجيا طائفية، ولا شك أننا سنواجه بالقول بأن البرانية هى نقطة بدء ضرورية لأية جوانية ملازمة لها، وهو أمر صحيح بقدر ما هو مسألة رمزية واضحة تنفتح على الوجود، وليس مسألة ذاتية قصرية[10]، وعلى المرء أن يتحسب للحاجة إلى الحصافة والحيطة، والتى قد تشوه أو تُحرِّف

٩ يمكن القول فى السياق الهندوسى بأن تفسير شانكاراشاريا للـ'فيدانتا' ليس جوانيًا، إذ إن منظور رامانوجا البرانى لا يسوِّغه، ولكن له وجود مُستقل.
١٠ لا يمكن للتعصب الدينى أن يكون نقطة انطلاق للعرفان، وهى الحقيقة التى عبر عنها عمر الخيام بطريقته الخاصة.

الجدل المتعقل فى أى سياق دينى، وهو أمر له بالغ الأثر.

ويبدو التصوف كما لو كان يستقى أصالته الإيجابية وإشكاليتها من حقيقة أنه يمزج بشكل مجازى بين روح المزامير وروح الأوبانيشاد، فكأن داود عليه السلام يُنشد البراهما سوترا Brahmasûtra، وكأن الحكيم بادارايانا Badarayana يتبتل لإله بنى إسرائيل، وهو ما أضفى تناغمًا وعمقًا وقوة على حالة كحالة ابن عطاء الله السكندرى على سبيل المثال، أما فيما يخص عيوب هذا المزيج فعلينا التحسب لنزوع مثالى أخروى يُعوض غياب الاتساق الدينى تمامًا كما تُعوض الحمية الدينية كثيرًا من نقائص الإنسان.

وقد تعرض السيد المسيح عليه السلام لأمرين قد يتبدى التناقض بينهما لأول وهلة رغم معقوليتهما المتكافئة، إذ أمر بطاعة الكتبة والفريسيين قائلاً «على كرسى موسى جلس الكتبة والفريسيون»، وفى الوقت نفسه نفى الصفة الربانية عن بعض وصاياهم، وهو ما يعنى أن التراث قد يحوى عناصر ترف لا ضرورة لها، دون أن يحيد عن الأرثوذكسية، بل وأحيانًا ما تضر الوعى بالجوهر الأخلاقى والروحى للرسالة السماوية. وليست عناصر التشويه تلك ربانية، ولكنها ليست هرطقة، وتتواجد حتى فى الجوانية بموجب هامش الحرية الذى منحه الله للإنسان، وليست القضية هنا هى العناصر التى تسهم مباشرة فى شرح مفهوم القداسة، بل الشروحات المتزيدة التى قد تخلق متاهة، ولا تتوهج نورًا.

***

وقد شكَّل الآريون مثلهم مثل الساميين جماعة لغوية، وهو ما يعنى أنهم شكلوا أيضًا بصورة أقل وضوحًا جماعة نفسية وجماعة عرقية تشترك على الأقل فى الأصل، ويُعد هذا التجانس من منظور آخر أمرًا نسبيًا للغاية، إذ إن الآريين عمومًا هم من الجنس الأبيض باستثناء قليل منهم[١١]. ومن الناحية النفسية هناك آريون يتسمون بالانطواء Introverted وحب التأمل وهم الهنود، وآريون منفتحون Extroverted ومحبون للمغامرة، وهم الأوروبيون، مع تحفظ بسيط هو أن سمات كل منهما قد تتواجد فى الآخر. أما الساميون الذين هم أكثر تأملاً من الأوروبيين، وأقل من الهنود فهناك جماعتان أساسيتان هما اليهود والعرب، إذ تميز الروح عند اليهود بأنها أكثر ثراء ولكنها منغلقة على ذاتها، بينما تبدو الروح عند العرب أقل ثراء وأكثر انفتاحًا من حيث الإشراق والكلية[١٢].

ويبدأ كل شيء عند الساميين من الوحى، ومن ثم من الإيمان والطاعة، فالإنسان مؤمن بطبيعته، وبالتالى هو عبد لله عز وجل، فالذكاء ذاته يحمل سمة من الطاعة. أما الآريون من غير الأصول

١١ وهو الجنس الذى يحوى أيضًا الحاميين Hamaites والدرافيديين Dravidians، وهى جماعات ليس لها قيمة الآريين أو الساميين الروحية والتاريخية.

١٢ وقد تحسبنا حين عقدنا هذه المقارنة لأن اليهود الشرقيين وليس الغربيون هم الذين يجمعون بين سمات شرقية معينة وبين الانفتاح الغربى، وقد كان لليهودية فى الحقبة الرومانية ألق خاص، إلا أن رسالة التوحيد قد انتشرت بالمسيحية والإسلام، وهى الرسالة التى كانت اليهودية هى التبلور الأول لها.

السامية[١٣] فإن العقل المُلهَم هو منطلقهم، حتى لو انبثق عن وحى سماوى، فالوحى ليس وصايا تخلق ذكاء من عدم، بل هو تجل موضوعى للذكاء المُلهَم، وهو متعالٍ وفياض فى آن. ويكون لليقين القائم على العقل المُلهَم Intellectual Certainty أولوية على الإيمان القائم على الطاعة، وليست الفيدانتا أوامر ونواهى للذكاء، بل هى توقظه وتُذكِّره بما خُلق له فحسب.

ويخرج من الآريين ميتافيزيقيون أو مناطقة، بينما يخرج من الساميين أسراريون وأخلاقيون ما لم يكونوا سحرة أو عبدة أوثان، وتكرر كل عقلية نفسها داخل إطار العقلية الأخرى، كما فى شكل الين يانج Yin-Yang الطاوى. ويتسم الآريون بأنهم موضوعيون تجاه الخير والشر، أما الساميون فهم ذاتيون، وتُنشئ الموضوعية المنحرفة عقلانية استدلالية Rationalism وعلموية Scientism، بينما تنبثق لا منطقية التدين وسائر سخافاته عن الذاتية المفرطة، حيث الإيمان التقليدى القائم على الانفعال، وهذا هو الفارق بين نزوع العقل المُلهَم Intellectualism وبين الطوعية الإرادية Voluntarism، إذ يميل الأول إلى اختزال عنصر الإرادة إلى الذكاء أو دمجه فيه، وتميل الثانية لإخضاع عنصر الذكاء إلى الإرادة دون إغفال

١٣ من الخطإ الدفع بأن الإمام الغزالى كان فارسيًا ومن ثم آريًا، لأن الإسلام فى تلك الفترة كان قد عرَّب الفرس شيعة وسنة، ومن البدهى أن يكون العرب الهلينيون أقرب إلى الآرية من الفرس المعربين، والهنود والإيرانيون يمكن أن يُعرَّبوا أولاً، ثم يتقاربوا مع الهلينية، وكنتيجة لذلك يمكن للساميَّة الآرية أن تنطبع فى شخص آرى ذى أصول سامية.

التقلبات الضرورية التى تحدث فى الحقائق الملموسة للأشياء، ويعزُّ للمرء التعبير عن نفسه بصورة تخطيطية سعيًا وراء جلاء المعنى، ذلك إذا كان لنا أن نعبر عن أنفسنا من الأساس.

***

وقد كان العرب القدماء شكاكين ومؤمنين بالخرافات فى الآن ذاته، وإذا كانوا عقلانيين فليس ذلك تأثرًا بوعيهم المُلهَم، بل لأنهم دنيويون، فلم يفكروا فى وضع عقلانيتهم أيًّا كانت درجتها فى خدمة الحقيقة التى يصعب البرهنة عليها، وتبدو فى الوقت نفسه كما لو كانت ضد مصالحهم، ولكنهم وضعوها فى خدمة منافعهم التجارية، والتغلب على حالة اللامبالاة الدينية التى يعيشون فيها، وكان لا بد من نغمة تتردد أصداؤها فيهم، وتختلف عن ذلك الذكاء الأفقى الذى يتَّسمون به، فكى يقبلوا الحقيقة الرأسية كان لا بد أن يُفرَضَ عليهم نوعٌ من الإيمان الفياض الذى يرفض عقلانية تتهددها طبيعتها الوثنية، فمن يتحول عن دينه لا بد أن 'يحرق ما كان يعبد'.

وكنتيجة لهذا التغير صار المسلم المؤمن يتشكك فى حاجته إلى السببية فى قضايا الإيمان، وتتبدى له العقلانية كما لو كانت ذكرى وثنية، أو دعوة للشك والتمرد، ومن ثم دعوة للكفر، إلا أن الإيمان أنشأ عقلانية خاصة به تمثلت فى الفقه وعلم الكلام، رغم أن الإمام الغزالى ذكر أن أئمة المسلمين الأوائل فى يوم البعث سيشهدون على الفقهاء، إلا أنه كان لا يطلب سوى رضا الله ومشيئته، وآمن أن الفقه لا دور له إلا فى منع البدع فحسب، وأن معرفة الله حقًّا تكمن فى

نقيض علم الكلام. ويسمح لنا ذلك بشرح مفارقة الجوانية التى تقوم على العقل المُلهَم بطبيعتها، وليس على الإيمان الفردى الطوعى القائم على الانفعال، والذى يئول إلى برانية فى نهاية المطاف، سواء أهذبها بالتوسُّطِ، أم مال بها إلى التطرُّف، ويظل مفتقرًا إلى إدراك مدى نسبية هذه البرانية. ولدينا هنا الأوجه الأساسية للجوانية المتكاملة، فنرى تغلغل رمزيات البرانية، ونرى فى الوقت نفسه تأكيدًا على استقلال الجوهر الفاعل بالنسبة للأشكال، أو استقلال الجوهر القابل بالنسبة للعوارض، وهى صيغ يقوم عليها دين العوام[١٤].
وفيما يخص هذا الجانب غير الإلزامى من الجوانية نقول على سبيل التوضيح إن فكرة النسخ فى القرآن مثلاً وكذلك زيجات النبى صلى الله عليه وسلم هى أمور تشير إلى النسبية التى تسم كلاًّ من الوحى والأخلاقيات الاجتماعية، أى إن ذلك النسخ وتلك الاستثناءات تتعلق بمنظور الجوانية بغض النظر عن دلالتها العملية المباشرة.[١٥]
أما فيما يخص الصلة بين الإسلام والعرفان فنرى الإسلام يكرُّ

١٤ يقول أبو هريرة رضى الله عنه «حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جرابين، أما أحدهما فبثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته لقطعتم هذا البلعوم»، ونرى عبارة مشاكلة فى إنجيل القديس توما تقول «إن ما نتناقله ليس إلا الزيف فقط وليس الحق».
١٥ لا ينفصل ذلك عن الآيات القرآنية الغامضة مثل آيات سورة الكهف من ٦٥-٨٢ التى تناولت لقاءً جمع بين موسى والخضر عليهما السلام، حيث مثَّل الخضر الروحانية الأولانية فوق الشكلية، مثله فى ذلك مثل ملكى صادق فى العهد القديم. ودعنا نتذكر أن الآيات المنسوخة كانت أكثر كلية فى معناها من الآيات الناسخة، وأن الزيجات المتعددة للنبى صلى الله عليه وسلم عكست الجانب الكريشنوى للنبى الكريم.

تقديرًا عميقًا للعقل حسب القرآن والسُّنَّة، على عكس ما حدث في المسيحية وما يعتقد بعض المسلمين، ولكن المسألة هنا هي العقل في حد ذاته بشقيه المُلهَم والاستدلالي، وليس العقل المُلهَم وحده الذي قد يقبله مؤمن ويرفضه آخر كل حسب فهمه. فالذكاء بالنسبة للمسلم هو الملكة التي تجعلنا نعي الفرق بين ما يأمرنا الله به ويكمن فيه خلاصنا، وما ينهانا عنه ويؤدي إلى هلاكنا، أو يجعلنا نميز الخير من الشر والحق من الباطل والوهم من الحقيقة، سواء أكان ذلك بمفهومها البسيط أم بأسمى معانيها[١٦].

***

ولعل هناك كمًّا لا يحصى من المعالجات والطرق التي أنتجها ربط ميتافيزيقا التصوف برواية الخلق في اللاهوت التوحيدي، وهي مسألة غير ميتافيزيقة نتجت عن العجز عن التعامل مع مبدإ النسبية بصورة مترابطة وكافية، فالتطرف في الأصول يسير قدمًا بقدم مع تفكك الفروع. ولا ريب أن تحوطات اللاهوت غير الضرورية من

١٦ وقد ذكر الإمام الغزالي مبدأ يقول ما معناه إن أذى الغافل بجهله يفوق أذى الشرير بشره، وأن الإنسان يرقى إلى أعلى مراتب القرب حسب ما يُدركه عقله، فلكل شيء عماد، وعماد المؤمن عقله، وعبوديته لله الواحد لا تنفصل عما عليه عقله، وهنا فرّق الإمام الغزالي بين أربعة معانٍ لكلمة 'عقل'، فهناك العقل المجُرد الذي يميز الإنسان عن الحيوان، وحاسة إدراك الممكن من غير الممكن، والمعرفة التجريبية، وتمييز علل الأشياء وتوابعها، ويقول ابن عربي في الفتوحات المكية باب التوحيد من يمت سوف يعلم أن الله لا يسوق الناس إلا إلى الجنة، فقد لاحظ ابن عربي أن النبي صلى الله عليه وسلم ميز بين 'من يعلم' و'من يقول' و'من يؤمن'، وأضاف أن إبليس كان واعيًا بوجود الله ولكنه محا ذلك بخطيئة شركه وهذه هي الأولوية التي يعطيها الإسلام للمعرفة.

الناحية الميتافيزيقية تُحدث نوعًا من التشويش الذى ينبثق منه صنف من الجراح يُنتج بدوره الأدبيات الأسرارية، ولكن ذلك لا يربطه شيء بالحقيقة الكلية الصرف التى يصبو إليها كل صوفى.

ونستطيع هنا طرح تساؤل عن مناط اهتمام الإنسان الجوانى والعرفانى والميتافيزيقى. ونرد بأن الحقيقة فى حد ذاتها والعقل الذى يتسق معها هو ما يشغل هؤلاء، فالعقل الإنسانى يُشاكل العقل الربانى بصورة ما باتساقه مع الحقائق العليا، ومن ثم يتمتع بالقداسة بجذوره فوق الشخصية المتمثلة فى العقل المُلهَم الفياض اللامخلوق. ويدفعنا السؤال السابق إلى التساؤل عن مناط اهتمام المؤمن الأسرارى، فسنراه يهتم بإيمان يحمل قيمة مطلقة بموجب محتواه العقائدى من ناحية، وبموجب قوته الانفعالية والتخيلية والإرادية من ناحية أخرى. وتبقى خطوة واحدة كى يتصور المؤمن المتواكل أن الإلهام يحل عليه حين يكف عن التفكير، فالمؤمن المتواكل يظن أنه مُلهم بطبيعته. ولا يمكن إنكار أن هذا التوتر الإيمانى لا يستبعد العقل المُلهَم الذى لا يكون 'الدافع الأساسى' للتأملات، فالعقل يبدو كهبة للإيمان أو أمر لازم له، وهو أمر صحيح، لأن الروح القدس تتجلى فى العقل المُلهَم مثلما تتجلى فى الإلهام السماوى. ولكن المشكلة أن المرء يعزو إلى الروح القدس أو إلى الإلهام كل إيحاءات الانفعال الدينى، والتى لا تكون بالضرورة خاطئة، ولكنها للأسف قد تكون

كذلك[17].

ويتسم خيال العرب واليهود بنشاط مفرط حتى فى أكثر حالات الخيال فقرًا، ولا يُعدُّ ذلك تناقضًا بشكل كامل رغم تناقضه المنطق. وتتعارض كثير من الشطحات الصوفية والشيعية مع كتابات الفقهاء التى تتسم بالتحوط والحذر، ولذا فمن الأجدى أن نعالج تلك الكتابات على علاتها، دون توهم أن كل ما يصبو إلى التراث أو يحوى بعضًا من العلوم المقدسة هو صحيح لا كذب[18]. ولا ريب أن التعامل مع كل هذه الأفكار الغزيرة والمعقدة يضفى على الروح العربية أو المتُعرِّبة نوعًا من الرضا، دون أن يكون لذلك الأمر التأثير نفسه على عقليات أخرى[19].

وإذا كانت الحكمة الهندوسية الجليلة تقول «لا حق يعلو على

١٧ وقد سعى الرواة والقصاصون فى قرون الإسلام الأولى، إلى إشعال خيال مستمعيهم بالقصص المغرقة فى المبالغة ليحضُّوهم على تقوى الله ومخافته ورجائه، وقد كان هذا الأمر سلاحًا ذا حدين، لأنه أنتج مزيجًا من الخيال والحقيقة، وهو فى نهاية الأمر نوع من الطفولية فى سياق الأدب الدينى.

١٨ هناك مشكلة مماثلة نراها فى السؤال التالى، هل يمكن للإنسان فى حالات معينة أن يرى الله بعين الجسد؟ وهل رأى موسى عليه السلام الله فى سيناء، أو رآه الرسول صلى الله عليه وسلم فى رحلة المعراج؟ ورغم أن الله ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ الأنعام ١٠٣ ولكن لم لا تكون الرؤية بعين القلب Eye Of The Heart، فعين الجسد لا تدرك سوى الأشياء المادية، ولا تجدى نفعًا مع ما ليس ماديًّا كالمثالات الأولى، ناهيك عن الجوهر. فالقول بأن العين قد رأت المولى عز وجل، يعنى أن الله قد تجلى فى شكل أو فراغ أو نور، وإلا كفت العين عن أن تكون عينًا.

١٩ مفهوم البلاغة لدى العرب لا ينفصل عن سمة الحماسة والبراعة، والإسهاب فى الصور والأدبيات العربية قد يؤدى إلى ظهور تخمينات مختلفة لمعانى النصوص.

الحقيقة»، فإن المؤمنين الساميين فى الصحراء سيقولون «إن حق الله فوق كل حق». ولن نجازف إذا قلنا إن الروح الآرية تميل إلى كشف الحقيقة فى المقام الأول بما يلائمها من واقعية مقدسة كانت أو غير ذلك، أما الروح السامية فتميل إلى إخفاء الجلال الربانى وأسراره المبهرة بواقعية أخلاقية أكثر منها عقلية، وقد تجلى ذلك فى الإشكاليات التى زخرت بها النصوص المقدسة السامية، على عكس الأوبانيشاد، وكما بين لنا المفسرون من أصحاب التفسيرات الرمزية الاختزالية.

وعلى كلٍّ فالسؤال الذى يطرح نفسه على الإنسان ليس عن كونه ساميًا أم آريًا أو شرقيًا أم غربيًا، بل ما إذا كان يحب الله تعالى أم كان روحانيًا متأملاً. ويعوض مبدأ 'الأمر الضرورى الوحيد' كثيرًا من مُلغزات ومعضلات صيغ التعبير عن أحوال الروح.

***

ورغم فقر النفس العربية إلا أنها اتسمت بالنبل والكرم، ففقرها وحميتها يؤهلانها لتصير وعاءً حاملاً لإيمان يستند إلى مذهب أو إلى عبادة، وهو إيمان يتسم بالانفعال نظرًا لبساطته. وقد جلب هذا الفقر سمات تعويضية أخرى من الناحية النفسية، وهى سمات 'كمية' نظرًا لفقر النفس، ومن هنا نرى ميلهم إلى المبالغة والإسهاب والفخر، كما نرى على مستوى آخر ميلاً إلى التعقيد والتشديد والتوكيد، ويمكن تمييز كل هذه الخصال، حتى فى سياق الأدبيات الروحية العربية أو المُعرَّبة، ونرى تعويضًا لذلك الميل إلى التبسيط

فى غموض اختزالى ورمزى وتعقيد ومداورة.

ولا شك فى ثراء الروح العربية، ولكنه ثراء يتسم بالفقر، أو هو فقر أثراه وميض من الفضائل البدوية التى جمّلتها طبيعة الصحراء كما يجمّل الذكاء العقل. ويضطر المرء إلى قبول هذا الإفراط الملازم لتلك المزاجية، وهو ما يخلق إشكالية معينة من منظور الجوانية القائمة على العرفان وتعبيرها وتكاملها، فالتعطش إلى المدهش أمر، والسكون الميتافيزيقى أمر آخر.

وإذا كان هناك ثراء فقير فهناك أيضًا فقر ثرى، وهذا هو ما قرَّب العرب إلى الإسلام، وقرَّب معه أسرارية الفقر إلى الله، فالولى فى الإسلام هو الفقير إلى الله، وفضيلة الفقر هى أكثر الفضائل ارتباطًا بالصدق. وبغير هذه الروح لم يكن الإسلام ليستطيع حفظ العالم التوراتى، ولا إقصاء مفهوم 'الثقافة' الدنيوى الذى تجلى فى الفن والأدب، والذى يتباهى به الغرب رغم أنه يهدده بالموت إذا لم يكن قد مات بالفعل. والذين يتهمون الإسلام بالعقم لا يفهمون أن إحدى مآثر الإسلام الرئيسة قد تمثلت فى قدرته على صبغ حضارة كاملة بصبغة صحراوية، وصبغة ذلك الفقر إلى الله والبراءة المقدسة[٢٠].

***

ويفرض الوحى نفسه على كل من الآريين والساميين بالتساوى، ولن

٢٠ نتحدث هنا عن سمة بقيت فى المغرب على وجه الخصوص، ولا نتحدث عن خلفاء دمشق أو بغداد أو إسطنبول.

يجانبنا الصواب لو تحدثنا عن 'عقلانية مُلهمة' آرية و'إلهامية' سامية، رغم ضرورتها لأية جماعة إنسانية. فالتعقل المُلهَم يتسم بالقداسة، لأنه انبثاق عن العقل المُلهَم الذى يتصل بالروح القدس، وكذلك الأمر فى حالة الإلهام الذى ينبثق من النعمة الربانية وليس من ملكة خالدة و'طبيعية بشكل يفوق الطبيعة' كما هو حال التعقل المُلهَم.

ولا نعتقد أننا نُخضع الأمور لأهوائنا حين نذكر أن الآرى يميل إلى أن يصير فيلسوفًا[٢١]، فيما يميل السامى إلى أن يكون أخلاقيًّا، وللتيقن من ذلك يمكننا عقد مقارنة بين الأوبانيشاد واليوجا فاسيشزا والباجهافاد جيتا من ناحية والكتاب المقدس من ناحية أخرى، أو بين المذاهب الهندوسية والأدبيات التلمودية[٢٢]. وتتسم دوافع التصوف الإسلامى بأنها أخلاقية أكثر منها عقلانية، رغم أن مفهوم الشهادة يتميز بعقلانية واضحة، بمعنى أن وعى العربى أو المسلم أو السامى عمومًا يظل إراديًّا، ومن ثم ذاتيًّا كما ذكرنا سلفًا، وإذا لم ننظر

٢١ يمكن الاعتراض بأن الشعوب الكلتية والجرمانية لا ينطبق عليها ذلك الوصف، ولكن ذلك الاعتراض يتناسى أن الروح الآرية حوت بعدين أساسيين أحدهما ميثولوجى والآخر عقلى، وأن الشعوب التى ذكرناها نظرت إلى البعد الميثولوجى والبطولى أكثر من غيره، فضلاً عن احتمال وجود جوانية وحكمة شفاهية لهذين الشعبين.

٢٢ قد ذكرنا فى أحد كتبنا السابقة أن الالتقاء بين الإسلام والهندوسية فى الهند حمل رمزية عميقة وبعدًا ربانيًّا. فالهندوسية هى أقدم تراث متكامل، والإسلام هو آخر الأديان، فكان اتصالاً بين البداية والنهاية، ولكن هناك ما هو أكثر من الرمزية، فهذا الالتقاء يعنى أن هناك شيئًا يمكن أن يأخذه كل تراث من الآخر، لا من ناحية العقائد والعبادات، بل من ناحية الميول والسلوكيات، فقد طرح الإسلام بساطته المنظومية ونورانيته وتراحمه، بينما تؤثر الهندوسية من واقع عمق سكينتها وتعدد صورها وكليتها العتيدة.

للعرفة كمَنَّةٍ وعطيةٍ ربانيةٍ فستبدو حينئذ كاستحقاق للإرادة الفردية فى السياق العام ما لم يكن فى نوايا السرائر وما تخفى الصدور. وإثبات وحدانية الله سبحانه هو حقيقة وخير فى آن، وأولى أسباب قبول فكرة وحدانية الله عز وجل هو أنه أمرنا بأن نؤمن بذلك. ويكون الخير الأسمى حينئذ هو توكيد وحدانية الله بأكثر الطرق قوة وسموًّا، وتبدو تلك الغريزة الأخلاقية الخفية التى تكمن فى اللاوعى كما لو كانت حافزًا للتأملات الميتافيزيقية. وهناك أفكار نتجت عن ذلك الميل لا يجب أن تؤخذ بحرفيتها، فسنرى 'مُثلاً' أو صيغًا منظومية تسعى لأن تُلهم الناس لدفعهم تجاه وحدانية الله، وهى تمثل قوة الإيمان الفاعلة فى هذا السياق أكثر من فاعلية الاتساق العقلى. ومن السهل الاعتراض بأن الجوانية هى فيما وراء المنطق البسيط، وأن الإنسان الدنيوى لن يفهم شيئًا من تلك الأحاجى، وهذه الجوانية لا تمنعنا من تفضيل علماء الظاهر عن شيوخ الباطن، أو الفلاسفة الهلينيين عن الغزالى فى بعض الأحيان، رغم أننا لن نفشل فى إدراك المزايا الذاتية للغلو فى الإيمان.

ومن المهم فى هذا السياق ملاحظة أن ذلك التشدد إزاء وحدانية الله سبحانه فى الإسلام يصبِغُ المنظور الإسلامى بكامله ويحدده، تمامًا كتشدد المسيحية إزاء المسيح. وفى حين أن هذا التشدد الانفعالى فى المسيحية قد أنشأ عقيدة التثليث ومن ثم عقيدة الصلب والفداء التنسكية الأخلاقية، نرى التشدد إزاء وحدانية الله عز وجل فى

الإسلام قد أنتج إنكارًا للعلل الثانوية، بل وإنكارًا لتجانس الأشياء وجوديًّا، ومن ثم أنتج توجهات عرضية تُفكك الوجود، وهو ما يصرف المرء عن التأمل السكونى فى طبائع الموجودات. لذا لا نجد ما يُدهِش فى نظرة الفكر المسيحى إلى المسيح عليه السلام على أنه ظاهرة تاريخية، بينما يصطبغ الفكر الإسلامى إزاء قضية المسيح والصلب بصبغة عرضية، وهى صبغة تفسِّرُ جزئيًّا بعض السمات التناقضية فى الأسرارية الإسلامية كالإلهامية مثلاً، والتى لا تعبأ بالترابط المنطقى للأمور.

وإذا كان العهد القديم كتابًا تاريخيًّا بشكل مباشر، ومذهبيًّا بشكل غير مباشر، فإن القرآن الحكيم كتاب مذهبي بشكل مباشر، وتاريخى بشكل غير مباشر، مما يعنى أن القرآن الذى يسعى لتوكيد وحدانية الله وكلية قدرته وعلمه ورحمته سبحانه، وما يرتبط بذلك من عبودية الإنسان الوجودية والأخلاقية والروحية، لا تُشكل الوقائع التاريخية فيه أية أهمية فى حد ذاتها، لأنها ليست سوى نقاطٍ مرجعية فى خلفيته العرضية. وهو ما يفسر ذكر الرسل عليهم السلام بلا تسلسل تاريخى فى القرآن، ويفسر لماذا كان السرد التاريخى اختزاليًّا وغامضًا أحيانًا دون أية أسباب واضحة، وتظل علاقة العبودية بين الإنسان والله مُقدمة على كل ما عداها من رمزيات وإيضاحات. ولا تحمل المقارنة بين العهد القديم والقرآن الحكيم أى معنى دون تلك الاعتبارات، أما العهد الجديد فيحوى كلا الأسلوبين، فهو

تاريخى ومذهبى فى آن، ولكنه يختلف عن القرآن فى أنه يقدم مراتب متباينة من الإلهام كما هو حال العهد القديم. وما مطاعن المسلمين حول تحريف الكتاب المقدس إلا دليل على وجود تلك المراتب، ويمكن القول بشكل رمزى غير مباشر بأن ذلك ليس استثناءً فى عالم التناقضات البرانية.

وتشير شهادة أن لا إله إلا الله إلى أن الإسلام هو دين الربوبية المحضة، وليس دين التجلى الربانى كما هو حال المسيحية، ومن ثم فهو دين اتساق الشكل الإنسانى مع الجوهر الربانى، وهو ما دلت عليه شهادة أن محمدًا رسول الله. أما فيما يخص البرهان الذاتى للمبدإ الربانى فكل براهين العالم ومعجزاته ليست سوى أمر ضئيل بجوار الإيمان المتوهج العميق للمسلم الذى يتسم بالانفعال، ولا بد أن يكون هذا الإيمان سكونيًا فى الوقت نفسه بموجب غايته. ولعل هذه التكاملية توضح إمكانية وجود خيار بعينه يعتمد على المرتبة المذهبية أو الروحية.

ويستطيع الإيمان الإسلامى أن يكون لباب الدين وأطروحته فى الوقت نفسه، مما يعنى أن الدين الذى يحوى جوهر كل الأديان لا يفتقد سببًا لوجوده، إذ يقر الإسلام أولا بأن هناك مطلقًا واحدًا وكليًا، ويقر ثانيًا بأن ناموس الكون أو 'دارما' ما هو إلا اتساق عوارض الموجودات مع المطلق، وهذا هو المقصود من مصطلح 'إسلام'، ويقر ثالثًا أن جوهر الخلاص أو النجاة هو فى الإدراك

أو الوعى بالمطلق وليس فى أى شىء آخر، ورابعًا يوضح أن الصلة بين المطلق والعارض أو بين الله والعالم تمثل فى الرسل الذين بعثهم الله إلى الإنسان ليذكِّروه بحقيقتين، هما حقيقة المطلق وحقيقة ضرورة اتساقه مع هذا المطلق، أو هما حقيقتا الله والإسلام، وكان لا بد أن يتمثل الأمر فى الطبيعة البشرية للرسول عليه الصلاة والسلام قبل كل شىء، تماشيًا مع الامتزاج والتكامل بين المحتوى المقدس للرسالة والوعاء الإنسانى القابل لها، وقد حرصنا على أن نذكر هذا المختصر لما يشكله من أهمية قاطعة.

***

ويتوق المتصوفة من وجهة النظر المذهبية إلى الجمع بين توجهين هما الأفلاطونى والأشعرى[٢٣]. إذ ترى الأفلاطونية أن الحق والجمال والخير تُجلى صفات المبدإ أو الجوهر، ولأن ﴿رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ هود١٠٧ ويستحيل أن يفعل ما يناقض جوهره أو طبيعته، وإلا صار الأمر عبثًا، وهذا حال كل ميتافيزيقا صحيحة، إلا أن الأشاعرة على عكس ذلك يعلنون أن الحق والجمال والخير هى كذلك، لأن الله شاء أن تكون على هذا النحو، دون أن نكون قادرين على معرفة علة تلك المشيئة، ولعل ذلك لن يكون من قبيل التناقض إلا إذا كان الله سبحانه يشاء ذلك بمحض الصدفة تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. ويجرى فى هذه الأطروحة الإرادية بقدر ما هى أخلاقية وفردية

٢٣ تظهر هذه الظاهرة فى المسيحية أيضًا، مع استبدال التوجه الأشعرى بالإيمان البروتستنتى، حيث تسير اندماجاته بالأفلاطونية جنبًا إلى جنب مع تناقضاته معها.

توصيف الله تعالى والإنسان بموجب المشيئة، فالله تعالى هو مشيئة حرةٌ مطلقةٌ قادرة على تعيين وتحديد الموجودات كافة بأى طريقة كانت، لا لسبب سوى مشيئته سبحانه، وكأن مشيئة الله فى حد ذاتها سبب كاف للوجود، وكأن الحرية منطقيًا وأنطولوجيًا تحوى قدرًا من العبث، وتصير مشيئة الإنسان فى هذه الأطروحة مُقدرة مُسبقًا، ليظل محكومًا عليه بالطاعة فى حين يبدو حرًا فى خياراته 'فى نطاق مشيئة الله' فحسب. ويقترب التصوف وسط كل هذا الزخم من العرفان الخالص، حتى يبدو وكأنه أفلاطونى، دون أن يعنى ذلك أنه أخذ مذهبه من أفلاطون أو أفلوطين، وفى الوقت نفسه نراه يحيد عن هذا العرفان حتى يمتثل للأشعرية. وبحسب مفهوم 'وحدة الوجود'، فإن كل شئون هذا الكون هى 'خير'، لأنها نابعة من إرادة الله سبحانه، وما وجود الشر فى أذهاننا إلا بمشيئة منه تعالى، إذ يمكن القول بأن الشر هو ما نبغض، أو بالأحرى هو ما لا يحبه المولى عز وجل. ونحن نجهل العلة وراء كراهة الله سبحانه لموجودات بعينها، رغم أن كل أمر فى هذا الوجود هو خير فى حد ذاته كما أسلفنا، وعلينا هنا ملاحظة أن عدم حب الله تعالى لهذه الموجودات هو ما يُشكل كل ما لدينا من 'معرفة' به سبحانه. وتمتزج عند هذه النقطة أكثر أفكار الميتافيزيقا إثارة للحيرة بشىء من اختزالية الأشاعرة.

وعلى كل، فقد عبر القرآن الكريم عن الطرح الأفلاطونى، لا

فى صيغة ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ فحسب، بل فى كل صيغة تحدثت عن مظاهر الربوبية أو الصفات الحسنى، وهو ما يؤكد سمة الصمدية فى الطبيعة الربانية، وإذا كان الأشاعرة لم يستقوا اعتباراتهم الأصولية التى فرضت نفسها عليهم مما أسلفنا، فذلك ولا بد بسبب نزوع أخلاقى كامن فيهم وقد انتهز ظروفًا اجتماعية وأخلاقية أحاطت بهم.

***

ولعل الأشاعرة تذكروا أمرًا وحيدًا وهو ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ هود١٠٧، ونسوا آيات قرآنية أخرى ذكرت بشكل ضمنى أن الله يعاملنا بصفاته الحسنى، فهو يقضى بحكمه وعدله، لأنه الحكم العدل سبحانه، وينشر الجمال فى الوجود لأنه جميل يحب الجمال حسب الحديث الشريف، وهو يغفر، لأنه 'الغفور' بطبيعة جوهره. فهو لا يمكن أن يكون إلا ذاته سبحانه، وكذلك تجلياته عز وجل، وكل التشديدات حول هذه النقطة إنما هى حول الوجود الربانى، لا المشيئة الربانية. فالله ليس 'مشيئة' فحسب، بل هو الكمال مُطلقًا، أو هو كل كمال ممكن، وهو مُطلق الحرية وسط فيض من الممكنات دون أن يتعلق الأمر بجوهر هذه الممكنات، فهو جوهر ربانى فى حد ذاته، فيأخذ الإمكان أولوية على فيض الممكنات مثلما يأخذ الوجود أولوية على الموجودات.

ويرى الأشاعرة أن الله يفعل ما يشاء لأنه لا شىء يعلو عليه سبحانه، ولا ينظرون للخير بوصفه صفة جوهرية تعكس وجهًا

من أوجه الكمال الرباني، بل بوصفه أمرًا شاءه الله فحسب، وهنا يكمن الخطل الذي يخلط بين كلية القدرة الربانية والتعسف، ويغفل عن أن مصدر الخير هو جوهر الخيرية في الطبيعة الربانية، وليس مرسومًا يُصدِرُهُ الله سبحانه. فإذا كان مجموع اثنين واثنين هو أربعة وهي حقيقة، فذلك لأن الله حق، وليس لأنه كلي القدرة، أو لأنه لا يُسأل عما يفعل.

وينحو الإسلام وكذلك المزدكية إلى ذكر قوتين كونيتين، إحداهما للخير والأخرى للشر، وهي فكرة ترسِّخ للامطلقية الأشياء ونسبيتها، ويعلن أن الله فعال لما يريد، وهو الأمر الذي لم يُؤَوَّل 'بمنظور متعال' في ضوء مفهوم كلية القدرة والفوارق بين مراتب الوجود، بل جرى تأويله 'بمنظور هابط' في ضوء تعسف يستبعد مفهوم الكمال الرباني. وأيًّا كان من يشدد على جوانب العرضية والتجلي والعالم، فإن عليه أن يحجب المُطلق، وهو ما تبدى في الثنائية المزدكية، ويتبدَّى بصورة أقل حدة في التثليث المسيحي، إلا أن كل من شدد على المطلق لن يستطيع حجب جانب العرضية باختزال عملها في غايتها المتعالية فحسب، وهو ما يُظهره الإسلام في صورته المبهمة العرضية المتجزئة عن العالم. وقد نتجت تلك المعضلة من أجل صيغة عقدية لا بقصد الميتافيزيقا الخالصة التي تستفيد من مرونتها وقدرتها على التحرك، وهو أمر تعجز العقائدية عن الوصول إليه، فصار دور الجوانية هو التغلب على الاختلالات العقدية، لا تجسيدها ولا

تهذيبها.

ورغم تجزؤ العرض عند الشيخ محيي الدين ابن عربي وتبعثره وغموض كتاباته وتناقضها الذى يُعزى إلى تبنيه لفقه وقته، ولو جزئيًا، إلا أنه كان صاحب الفضل الأكبر فى الإفصاح عن سر 'الوحدة الباطنة الفياضة'، وسط بيئة سادها فكر الأشاعرة، وبذلك كان له الفضل فى لفت النظر إلى السمة الربانية الباطنة فى التجلى الكونى، والتى تعود بنا ثانية إلى الميتافيزيقا الخالصة المتكاملة، وتكمن أهمية أعمال ابن عربى فى هذه النقطة تحديدًا، لا فى أطروحاته المتعجلة، ولا فى خياله 'الميثولوجى'، ولا فى تيار فكره الأسرارى الجارف. ونذكر مع هذا الأمر أنه وضع الحب الأفلاطونى للجمال فى قمة مراتب الوجود، بل وأدرك ذلك فى الله ذاته، مستبدلاً بمفهوم 'مشيئة الله' الأشعرى مفهوم 'محبة الله' أو 'جمال الله'[٢٤].

وتبين لنا هذه المعادلة أن المطلق بطبيعته يحوى اللانهائى الذى يترشَّح بداخله ويَستقى منه كل جمال ومحبة، حتى إن الجمال والحب المشهودين فى هذا العالم هما ما يمنحاننا شعورًا مسبقًا بالطبيعة الربانية الفياضة[٢٥].

٢٤ لا بد هنا من ذكر نظرية 'الإنسان الكامل' أو الكلمة التى تحوى الكون المخلوق بصورة مُسبقة، وهو مفهوم ينعكس فى الإنسان أو الجرم الأصغر، وينعكس كذلك فى الكون أو الجرم الأكبر، ويتجلى بصورة خاصة فى الأنبياء والحكماء، كما يتجلى سائر الأنبياء بدورهم فى رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم. وتستقى هذه النظرية إلهاماتها ومبرراتها من التشاكل الإنسانى مع النموذج الربانى.

٢٥ يمكن القول بأن المحبة مع الجمال والخير والرضوان هى سرٌّ أو بعدٌ من أبعاد الجوهر سبحانه، وذلك لا يعنى أن الجوهر تنزه وتعالى ليس سوى محبة، فكونه مطلقًا يجعله يتنزه

***

إلا أن التمايز بين وجوب الوجود وبين إمكانه الذى يتعلق بكافة مراتب الوجود ينطبق على ميادين الفكر والعمل أيضًا فى نطاق الإلهام الأسرارى. فنرى إلهامات تتعلق بالوجوب أو اليقين وأخرى تتعلق بالإمكان أو عدم اليقين، وغيرها إلهامات وهمية لا ضرر منها، إذ دائمًا ما يتلازم التعطش للحقائق السماوية مع الحمية الدينية، حيث يلازمه تقدير شبه تقليدى لميثولوجيا الدين، ولا تُنتج تلك الحمية سوى مساحة هامشية من الأحلام، ولا نقول الأوهام. وقد ذكر اللاهوت المسيحى أن التوهمات لا تتعارض مع المقدس، طالما كانت إنسانية وليست شيطانية[٢٦]، لذا قد يكون من المناسب تذكر ذلك حين نواجه بتصورات دينية مثل تلك التى تترافق جنبًا إلى جنب مع محبة الله سبحانه وفضيلة النبل[٢٧].

ويعلو عن كل وصف، وهو يُجلى طبيعته عز وجل بالروح والقدرة. أو هو ثالوث 'سات، شيت، أناندا' الهندوسى، الذى يمكن التعبير عنه عربيًا بالوجود أو القدرة والشهود أو الحكمة والحياة أو الرحمانية أو الرضوان.

٢٦ وقد منحت الكنيسة كثيرًا من الأسراريين لقب 'قديس' دون أن تقر بصحة كل أعمالهم وآرائهم الروحية، ويصير ظهور أوهام إلهامية ساذجة أمرًا ممكنًا بين المتحمسين من أصحاب الخيال، والذين لا يمكن أن نصف أسراريتهم بأنها زائفة، بل قد يكونون قديسين فعلاً أو حتى فلاسفة حسب الحال.

٢٧ وقد عزا مولانا جلال الدين الرومى تلك الكلمات إلى الله عز وجل قائلًا «لا تعنينى الكلمات، بل أريد قلوبًا متقدة، تحترق عشقًا فىّ، وتخلُص لى من كل عمل وفكر»، وقد قيلت هذه الكلمات لتبرير الضعف الإنسانى لا للحكمة بما هى، وهى فى الوقت نفسه مرجع للإجماع الأسرارى فى الأديان.

وكما أن هناك وجودًا واجبًا وآخر مُمكنًا، فيمكن القول بأن هناك تصوفًا واجبًا وآخر ممكنًا، إذ يقوم الأول على الشواهد الباطنية التى تنبعث من أركان الإسلام الأساسية، بينما يرتبط الثانى بالإلهام الفردى والرؤى الفلسفية الأسرارية وميثولوجيا الدين وسير الصالحين، وكذلك يرتبط بالحمية الدينية والأخلاق.

ويتبين لنا فى كثير من الأطروحات الصوفية أن الصوفى المسلم يميل إلى تقديم الحقائق الميتافيزيقية كنتيجة للتجربة الذاتية، فيما يقدم الهندوسى هذه الحقائق بموضوعية كاملة وكأن لا وجود لذاته، وهو أمر يبدو متناقضًا حين ينظر المرء إلى ذاتية الفيدانتا المتعالية، ورغم أن المسلمين يفعلون الأمر نفسه فى أطروحاتهم الأفلوطينية ذات الجذور القرآنية أو النبوية، إلا أن الشطر الأكبر من الآراء الصوفية يحمل سمة ذاتية لا جدال فيها، أى إن مراتب التقدم نحو الحقيقة المتعالية قد طُرحت 'كمقامات أخلاقية' أكثر منها 'حُجُبًا للذات العلية'، بالمعنى الأوسع والأعمق لهذا التعبير. ومقامات التصوف وأحواله لا حصر لها، ولا يحكمها إلا الطريق الروحى الذى يسلكه السالك، وهو أمر لا يغير من حقيقة أن التجربة الصوفية تتسم بموضوعية خالصة تعمل كنقاط مرجعية تصير بدونها لغوًا فارغًا، كما أن ذلك لا يغير من حقيقة أن الإسلام له نظريته الميتافيزيقة والكونية التى جرى التعبير عنها بلغة موضوعية مستندة إلى الكتاب والسُّنَّة، وتأثَّر فحواها أحيانًا بتصنيفات الجوانية الهلينية.

وقد تضافرت الروحانية الإسلامية مع 'موضوعية' الإيمان الذاتية التى تستق من القرآن والسنَّة مبادئها، ولعل أصالة التصوف تكمن فى أنه يطرح ذاته كميتافيزيقا للفضيلة الإنسانية المتأصلة فى الإيمان أو فى الوعى بالمطلق، والذى يتجسد بذلك التأصيل فى نهاية المطاف بشكل فائق للطبيعة.

ولعل التمايز بين 'الممكن' و'الواجب' فى التصوف يقودنا إلى القول بأن الجوانية لا وطن لها، وأنها تُرَسِّخ نفسها أينما استطاعت. فالتصوف التاريخى هو جزء من البرانية الإسلامية حيثما وَجَدت الجوانية ملاذًا لها. وليست الجوانية كفرع شجرة بل كنبات برى هبط من السماء وقد حط على هذا الفرع، وهذا التلازم بين الجوانية والبرانية يبرر للمرء القول بأن التصوف هو الجوانية. ولا يعنى ذلك أننا نقول بخطإ تلك المعادلة، بل نقول بأنها كافية فى إطار اللغة الدارجة، ولكن الأمر الصحيح بالفعل هو أن طريق الباطن يحمل مقامات ومراتب عدة.

***

ووجود مفهوم 'الشُّكر' فى قلب الإسلام يجعل الأمر يبدو متناقضًا، إذ إن الإسلام يعى عنصر الاختلال الذى تحويه المسيحية بصورة بدهية، ورغم أن النهضة كانت خدعة كبرى، إلا أنها لم تكن لتفرض سطوتها لولا استغلالها لردود الفعل تجاه مثالية قائمة على الحياة الآخرة، والتى تعلو على الأرواح والأجساد بصورة غير واقعية ولا متسقة. ويهدف الإسلام ببغضه للواقع 'الطبيعى'

وصب اللعنات على الحرمان من الحقيقة 'فوق الطبيعية' إلى معاداة تقديس هذا الواقع الطبيعى وإضفاء خصال فوق طبيعية عليه، وهو أمر لن يُدركه إلا إذا كان هناك بعض المبالغات المتسقة مع ما يمكن تسميته 'الهامش الإنسانى'. ويعى الإسلام عنصر الخمر فى المسيحية، ويتوازى منع الإسلام للسُكرات مع رفضه لفكرة المثالية القائمة على 'التوبة' التى تميز المسيحية، أى يمكن القول بأن هذا المنع يتوازى مع فكرة التوازن أو الاستقرار، ومن ثم يتوازى مع فرضيات الاختلال وعدم الاستقرار[٢٨].

وما دمنا فى سياق الحديث عن الخمر، فمن المناسب أن نتحدث عن رقص الدراويش فى الجوانية الإسلامية الذى يتخذ ذكر اسم الجلالة أو الضمير 'هو' أساسًا له، مبتعدًا عن تعقيدات اللاهوت كرمز لكل إيمان وكل ميتافيزيقا، ويمتزج مع سر القلب ومن ثم مع سر الوحدة. وتقوم رمزية هذه الرقصة كالذكر وسائر الفنون الشعائرية على مفهوم عودة العَرَض إلى الجوهر، ويمكن القول بأن الفن الشعائرى عمومًا والرقص بوجهٍ خاص يعبر عن الجوهر الذى تحول إلى عرض، وهذا هو الأصل الذى انبثق منه جمال رمزية تلك العوارض وقوتها وعمقها. ويعبر الفن عن هذه العلاقة فى حركة

٢٨ فى ليلة الإسراء والمعراج خَيَّر سيدنا جبريل الرسول عليه الصلاة والسلام بين كئوس ثلاثة بها ماء وخمر ولبن، وقد اختار النبى الكريم كأس اللبن الذى يرمز إلى الاتزان أو الاعتدال. ونستطيع تفسير شيء من الأسلوب القرآنى بهذا الرفض للماء والخمر، إذ إن ذلك رفضٌ للشفافية المنطقية.

صاعدة وهابطة فى الآن ذاته، فهو يجلى المثال الأولانى فى الشكل، ويعود بالشكل أو الروح مرة أخرى إلى هذا المثال الربانى القديم[٢٩]. وتكافئ فكرة تكامل الكثرة والتعدد فى الوحدة عودة العرض إلى الجوهر القابل، وكذلك عودة الشكل إلى الجوهر الفاعل[٣٠] ويمكن تمثيل تلك الوحدة هندسيًا بالنقطة، وتحوى سر البسط أو التوسع، تمامًا كما تحوى المطلقية اللانهائية بطبيعتها، ويتطابق ذلك مع فكرة 'انشراح الصدر' فى 'ذكر الصدر'، وهو نوع من ذكر الدراويش. ويتصل الرقص مثله مثل الجنس بسحر وجودى يتسم بالفاعلية والقداسة فى آن، فهو يُحَوِّل كل متناهٍ إلى لامتناهٍ، وينقل 'الأنا' بصورة رمزية إلى الذات العلية بشكل افتراضى فعال فى إطاره النفسى. وتبدو رقصات الحب والحرب كما لو كانت تستلهم روحًا تسرى فى الوجود، ولا يتوجه الراقص الشعائرى إلى جوهر ذاتهEssence بل إلى الجوهر الكلى Essence سبحانه. ويتبدى هذا النحو بشكل مبدئى فى إهاب المُطلق النسبى، لكنه زاخر بالمقاصد والرمزيات، فهو يعود إلى الجوهر مرة أخرى مُصورًا سر

٢٩ لعل ما يُمثل زيف الفنون غير التراثية هو أنها تحاول التعبير عن عرضية العوارض، فتفقد بذلك كامل أسباب وجودها، إلا سببًا سلبيًا واحدًا وهو إضفاء العرضية على عقول الناس وأرواحهم، ومن ثم جعلهم برانيين ودنيويين.

٣٠ الفارق بين تعبيرى الجوهر الفاعل والجوهر القابل، هو أن هناك تواصلًا فى الجوهر القابل، ومفارقة فى الجوهر الفاعل، وهذا هو الفارق بين الدوائر المتراكزة والصليب بلغة الهندسة المستوية.

الوحدة، تلك المعجزة الباطنية التى تجعل من قطرة الماء بحرًا[٣١].

وإذا كانت المسيحية تنتقد 'سهولة' و'اصطناع' مثل تلك الطقوس فذلك راجع إلى أن الغربيين نادرًا ما يشعرون بالشفافية الميتافيزيقية للظواهر، ويتمسكون بطرق الاعتراف والتوبة أكثر من أى شىء آخر، وهذا هو منظور الخيار الأخلاقى وليس منظور المشاركة التأملية فى المثال الربانى باستخدام وسائل الشكل. ورغم أن الرقصات الشعبية كانت موجودة دائمًا فى أوروبا إلا أنها كدرت مزاج السلطة الدينية التى لم تتسم بالعمق دائمًا وخصوصًا حيال رقصات شهر مايو، ويمكن القول بأن المقاصد المقدسة بظلالها المختلفة قد انتقلت من شمال أوروبا، أو من حوض البحر المتوسط فى العصور القديمة، ووجدت لها ملاذًا فى تلك الرقصات[٣٢].

***

وتسعى الجوانية بطبيعتها وفى أشكالها كافة، الدينى منها والحكمى، إلى إدراك الجوهر الواحد، ومن ثم يصير لها طبيعة سمحة حسب الحال، لكن المرء يندهش حين يرى متصوفة يتسمون بضيق أفق

٣١ يقول مولانا جلال الدين الرومى «فى تناغم الموسيقى سر خفى لو كان لى أن أفشيه لاجتاح العالم من فوره»، وقد اختار جلال الدين الرومى، كما فعل شايتانيا، طريق الموسيقى والرقص من بين كل الطرق الممكنة إلى الله.

٣٢ وقد كان لرقصتى مريم وداود فى اليهودية ذكرى خاصة، إذ استمر التمسك بهاتين الرقصتين حتى يومنا هذا كشعيرة أو أمر باطنى، فرقصة النصر كانت بعد عبور البحر الأحمر، وكانت رقصة السرور قبل تجلى الروح القدس الشيخناه، وقد تجسدت للمرة الأولى فى تابوت العهد، ثم فى قدس الأقداس، ثم فى أسفار التوراة.

طائفي، بل بتعصب ديني أحيانًا، وليس ذلك إلا افتقارًا إلى المعطيات في حالات عدة، وافتقارًا إلى الخيال الروحي في حالات أخرى، ويدل على حالة من عدم الاتساق مع مبدئي الجوهرية والحقيقة الكلية. وحتى لو لم يكن الأمر كذلك فعلى المرء الحذر في تفهم أقوال بعض العارفين حول الحقيقة الكلية، لما قد تحويه من إشارات وثنية، فتكون النتيجة أن يعجز المرء عن تحديد ما إذا كان هذا التسامح يصوغ الأديان، أم أنه دين سليقي يشهد على ربوبية المولى سبحانه كشهادة كل الموجودات على ذلك، وفي حالات ضيق الأفق الصوفي تلك نرى القصد من البرهان على الحقيقة الكلية هو إثبات سمو روح الصوفي، وليس البرهان على صحة باقي الأديان. وكثيرًا ما يتبع تلك الأقوال تفاسير تضفي أفضلية للإسلام على غيره من الملل، وهو أمر لم يستطع أحد من السلف شرحه بحكمة وتعقل، فلو كان المرء يخشى علماء الرسوم بهذا القدر، فخير له ألا يتحدث عن الحقيقة الكلية أصلاً، إلا إذا كان الغرض هو 'تقسيم الذهن' كما في حالة 'الحقيقة المزدوجة' التي تبنتها مسيحية العصر الوسيط، ويكون من العسير علينا وقتئذ اختيار الجزء الذي نحاز إليه، وكيف نرى الخط الفاصل بين نصفي الحقيقة.

والسؤال البسيط والملغز الذي يطرح نفسه هنا هو لماذا لا يقبل أي دين أو فقه أي دينٍ أو فقهٍ آخر؟[٣٣]. ويُنظر إلى هذا التعصب

٣٣ لا ينطبق ذلك بالضرورة على فلسفة بعينها، إذ يصعب طرح الفلسفات لأغراض

غالبًا على أنه ترف لا ضرورة له، ولكنه الوسيلة الوحيدة للتحسب للأخطاء، فلو كان لدينٍ أن يزعم أن الخلاص قد يأتى من خارجه فكيف يرفض أدعياء العلم من أتباعه الذين يتقمصون دور الأولياء باسم الإلهام الفردى؟ وإذا كانت قصرية الدين أو تعصبه تُقصى كثيرًا من القيم الغريبة عنه فسيكون الضرر من ذلك نسبيًا للغاية، لأن الدين يقدم للإنسان كل ما يلزم لإدراك مصيره النهائى، لكن سماحة هذا الدين تفتح الباب أمام سموم الروحانية الزائفة المهلكة، ودون أن تقدم تلك القيم الغريبة عنه أى عون ولو كان هزيلاً. أى إن التعصب هو مجرد تبسيط مُخل للدفاع الذاتى الذى لا بد منه لكل صيغة روحية، وهو من ثم حرب وقائية على كل أنواع المفاسد والتزييف المحتمل، والأمر الأشد ضرورة وأكثر كفاءة هو أن يحفظ الدين حقائقه وطرقه الروحية طاهرة لا تُمس بدلاً من أن يفتح سبله أمام قيم غريبة عنه تهدد قيمه الذاتية.

وإذا كان على الجوانية الانفتاح بشكل مبدئى أمام كل الصيغ الأرثوذوكسية فإنها تُعوض ذلك الانفتاح بما يحويه من أخطار بضوابط صارمة تلائمها، وتقع خارج نطاق تأثير البرانية التى لا تحتاج إلى مثل تلك الضوابط، لأن طبيعتها تمنعها بصورة بدهية من تبسيط الأمور. ورغم أن الحقيقة الجوهرية تأخذ أولوية على المشكلات التى تطرحها صيغها الممكنة إلا أن الميتافيزيقا حين تجتمع

دينية، وإلا صارت نظريات طائفية أو تلفيقات بشرية مؤذية.

مع التجربة الإنسانية تجبراننا على القبول بالأشكال المتعددة للحقيقة الواحدة[٣٤].

ومن بين عبارات الشيخ الأكبر عن الحقيقة الكلية وعن 'دين القلب' نرى الفقرة التالية جلية ومتسقة مع منظور الجوانية «إن العابد..... إنما يعبد تجلى الألوهية فى معبوده، وهو بذلك لم يعبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمر به من عِبادة، وكأنه لا يعبد إلا ذاته،

٣٤ وبصورة مبدئية قد يقول المسيح عليه السلام إن الهندوسية صورة من صور الحقيقة، لكنه لا يمكن أن يعدد كل الهرطقات الهندوسية فى زمانه أو فى مقبل الزمان، وينطبق الأمر نفسه على عموم الأديان. إذ يكفيه القول بأنه هو الحق، وهى حقيقة لا ريب فيها، وكافية لوجود إنسانى خاص أو لإنسان أعد لتلك الحقيقة سلفًا، وبذات السياق يقول الشيخ الأكبر فى ديوانه «ترجمان الأشواق»:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحب أنّى تَوَجَّهَتْ	ركائبه فالحُبُّ دينى وإيمانى

- ويُذَكِّر بعد ذلك بأن كل صور الأديان والملل تجتمع تحت مظلة محبة الله الواحد فيقول «لا فضل لدين على دين الحب، الذى مَنّ الله به على أهل الإسلام، فأكمل مقامات الحب كانت للنبى الخاتم صلى الله عليه وسلم دون سواه من الأنبياء والرسل، باصطفائه خليلاً وحبيبًا. ولعل ما يلطف حدة ذلك التوجه السنى غير المفهوم فى كلمات الشيخ هو حقيقة أن مؤسس كل دين أو ملة يصير التجلى الأوحد للكلمة الإلهية لذلك الدين وأتباعه، إلا أن المرء ينتظر من العارف ألا يحصر نفسه فى ذلك الرمز المفهومى، ورغم أنه اختار الجوهر فعليه التحسب لصور عالم النسبية حتى التى تلق قبولاً عنده، وأن يأتى ذلك بشكل موضوعى وواقعى أو يصمت شفقة بالعالم. ونضطر هنا إلى ملاحظة أن هناك صنفين من الجوانية، الأولى شكلية بصورة جزئية، والأخرى كاملة الاتساق، حتى لا يُحتمل أن تصير عندها الوقائع مُطلقًا فى مرتبة المبادئ.

فكل من عبد صورة من صور العالم واتخذها إلهًا لم يتخذها إلا بالميل والهوى، فحين تعبد موجودًا فكأنك تهوى عبادة واجده، فيرجع جمال الموجود أو قبحه إلى ذلك الواجد وحده، وتتخذ الربوبية لدى العابد شكلاً خاصًا بما ينظره من صنع معبوده، فيعبد صورته ويُكفِّر من يعبد سواها، ولو كان على الحق لما فعل هذا، وإنما يفعله لتعلقه بمعبوده الخاص، وما هو إلا جاهل، فعبادة المرء لله تُنكر كل صنوف العبادة الأخرى. ولو عَلِم ما قاله الجنيد حين قال «ما لون الماء إلا لون الكأس» لترك كل عابد إلى ما عبد، ولرأى الله فى كل صور العالم وكل أشكال الملل. ولكن المرء قد يتبع الهوى دون المعرفة، ولذا قال المولى فى الحديث القدسى «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عبْدِى بِى»، وكأنه سبحانه يقول إنه لا يتجلى للعبد إلا فى صورة ما يعتقد، فليطلق العابد ظنه بالله أو يقيده»، والربوبية التى يؤمن بها العابد تفرض تعيُّنات تلك العبودية، لذا يقول الحديث القدسى «مَا وَسِعَنِى سَمَائِى وَلا أَرْضِى، وَوَسِعَنِى قَلْبُ عَبْدِى الْمُؤْمِنِ»، لكن الألوهية المُطلقة لا يسعها شيء، فهى جوهر كل موجود، فضلاً عن أنها جوهر ذاتها، ومن المهم هنا فهم أن صورة العابد الذى ﴿اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ يجب أن تُطبق على كل شيء حسب طبيعة الأمور فى إطار منظور دينى بعينه، ويمكن القول بأن عبادة المرء لهواه لا تمنعه من أن يعبد الله فى الآن ذاته، ولا يكون مفهوم الله هو المطروح حينئذ، بل فكرة الربوبية بحد ذاتها.

ونستنتج مما سلف أن الأديان والملل كافة يؤمن كل منها بإله واحد فى المقام الأسمى فحسب، لا فى مقامها الأدنى الأقرب إلى الإنسان، إذ يبدو الأمر فى هذا المقام كما لو أن لكل دين معبوده الخاص، فيصبح هناك آلهة بعدد أديان الأرض، ويمكن القول من هذا المنطلق بأن الجوانية وحدها هى التى تؤمن بإله واحد مُطلقًا، وتعرف أن هناك دينًا واحدًا وراء كل تلك الأشكال المتباينة من الدين. فلو كانت الصورة هى الجوهر، فلا يمكن أن يكون الجوهر هو الصورة، فالقطرة ماء، لكن الماء ليس قطرة فحسب.

***

وحقيقة أن المرء يضع تصورًا لمعبوده تظهر بالمثل فى مقامات الإيمان المختلفة فى الدين الواحد، ولكن علينا فى هذا السياق توخى الحرص فى ألا نعزو قصور الإنسان إلى المولى سبحانه. فلا ريب أن الله سبحانه يقبل إيمان الأنفس المخصوصة أو تلك التى تغالى فى عبوديتها دون رياء أو تعسف، وإلا ما قبل سبحانه الذكاء والنبل اللذين يخترقان ضباب العقول القاصرة[٣٥]. ويحب الله سبحانه ضعف الإنسان بقدر ما فيه من بساطة ويقين، ولكنه يبغضه حين تشوبه الخسة والعتامة. ويبغض الله الكِبْرَ دون أن يبغض احترام المرء لذاته، كما يبغض النفاق ولا يبغض العزة والكرامة، وهى عنصر أصيل فى طبيعة المقَدَّس، ولعل ما يُشَكِّل إطار عملية الفهم هو

٣٥ وكل عقلية كتلك التى ذكرناها تنطوى على أوجه قصور وتقييدات خاصة وليست عمومية، وهى التى نقصدها هنا.

الفضول أو التوق العميق إلى الله، وليس الحاجة إلى التفاسير التى هى مرحلة من الفهم. ويطلب الله منا التواضع، وليس الخنوع، ويأمرنا بالإخلاص دون الاستغناء التام عن الدنيا طالما توفر حسن النيات[٣٦]، كما يطالبنا بالطاعة والامتثال لأمره سبحانه بغير ذل يسلب الإنسان ما منحه الله له. وإضافة إلى ذلك فإن مشيئة الله فوق كل شيء ولولا تلك المشيئة لاجتاح التعسف الوجود، وهو سبحانه واجب الوجود بغير أن يحوى ذلك الوجوب أى أثر للجبر أو الاضطرار. فهو ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ بحسب الآية القرآنية التى تعنى أنه عز وجل 'هو ما هو'، فهو قادر على كل شيء جلت قدرته.

٣٦ كما فى حالة الملامتية، الذين 'يخفون صلاحهم ويُظهرون مفاسدهم' بدافع الإخلاص للمولى سبحانه.

تجرأ كاتب صوفى يومًا على القول بأن المقام الأسمى بالنسبة لسائر المقامات الأخرى ما هو إلا حجاب عن العالم وبُعدٌ عنه، ولا مكان فيه للوعى بأى موجود أو مخلوق، وهو لا يتحدث هنا عن حال الجذب، بل يصف مألوف الحال الإنسانى، وكأن ذلك لا يهدم فكرة الإنسان والخلق من جذورها، وكأن كل الأولياء بدءًا من الرسل يظلون على سموهم ونبلهم طيلة الوقت، وهو أمر مستحيل ولا موجب له. لكن هذا السمو يعرض صورة 'مثالية' للتوحد مع المولى سبحانه، وهو ما نضعه فى الحسبان حين نتعامل مع مزاجية ذات حساسية خاصة إزاء هذا النوع من المبالغة. ومع ذلك يبدو لنا الأمر أكثر واقعية لو قلنا إن الإنسان حين يتخلى عن ذاته فى هذا العالم طلبًا لله فإن الله يُجلى له ذاته العلية، وهو لا يكف عن إدراك أعيان الموجودات دون أن يرى الله فيها، بل يراها 'فى الله'، فتنقل له بدورها شيئًا من 'عبق الربوبية'.

ونسوق هنا مثالاً آخر على المبالغة التى تحدثنا عنها مسبقًا، فقد جزم أحد العارفين بأن كل ما فى الوجود هو خير، لأن الله شاء له أن يوجد، ولكن هذا العارف اضطر إلى استنتاج أن الشر ما هو إلا وجهة نظر. ولعل من طرح هذه الفرضية وأنصاره مُحقون فى القول بأن كل ما فى الوجود هو خير من حيث وجوده الخالص، ومن

حيث صفاته الإيجابية الطاغية عليه[37]، ولكنهم يُخطئون فى تشخيص الشر دون أن يعزوا هذا الشر إلى 'التباعد' الذى فرضه إشعاع التجلى الكونى، وأن ظهور الشر هو حرمان من الخير، وهو أمر يعبر عن غياب الخير الأسمى. وقد رأينا كيف أن بعض التوحيديين يعتقدون بإمكانية تشخيص الشر، لا فى عالم الموجودات والملك فحسب، بل فى عالم الملكوت أيضًا، فالشر عندهم هو ما يبغضه الله، وهو منطق عكسى يطرحونه بدافع دينى كى لا يجعلوا الأمر الربانى مرتبطا بأية علة غير ذاته سبحانه، وكى يكون الله سبحانه وتعالى هو 'المحُرك الأول والأوحد لكل ما فى الوجود'، وكأنه لم يكفهم القول بأن هناك ظواهر فى الوجود تناقض المثال الربانى فى مظاهرها البسيطة، وليس فى ضرورتها الأنطولوجية، وإذا كان الله يقهر بصمديته هذه الظواهر فذلك فى مرتبة وجودية خاصة حيث يكون لهذا القهر قيمة ومعنى.

وهناك مثال من مقام آخر نسوقه كنموذج على المبالغة، إذ يورد الشيخ الأكبر فى فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية من فصوص الحكم أن النبى يوسف عليه السلام حين رأى إخوته وعرفهم وخرُّوا له سُجدًا تذكر رؤيته التى أراها الله له فى صباه، ﴿إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَاجِدِينَ﴾ يوسف ٤، فقال ﴿هَـٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاى مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ يوسف

٣٧ هذه هى أطروحة القديس أوجستين.

١٠٠. وهنا يورد ابن عربى الحديث الشريف «النَّاس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، فكأنه تحين الفرصة ليقول إن يوسف عليه السلام لم يكن يُدرك تلك الحقيقة، ومن ثم إن محمدًا صلى الله عليه وسلم كان أكثر حكمة وعلمًا، فقال «فكم بين إدراك محمد عليه الصلاة والسلام وبين إدراك يوسف عليه السلام فى آخر أمره»، والسؤال الذى نطرحه هنا كيف يمكن لرجل أوتى النبوة مثل يوسف عليه السلام أن يجهل أن تلك الحياة ما هى إلا حلم، وأن الخلاص منها هو اليقظة أو الوعى الحق، وحتى لو لم يكن نبيًّا فكيف يمكن لأحد أن يستنتج مما أوردناه أنه لم يكن يُدرك الحقيقة المذكورة فى الحديث الشريف؟ علاوة على ذلك فأى فيدانتى يمكنه القول بأن الموت أيضًا ليس سوى حلم، وأن إدراك مقام الوعى الخالص يتحقق حين تلتحق الروح بالمُطلق سبحانه، فالجيفان موكتا يبلغ مقام الوعى الأسمى دون أن يمر بمرحلة الموت الحسى، وبذلك يكون حال الوعى المذكور فى الحديث ليس هو مقام الوعى المُطلق، وأخيرًا فإذا لم يكن تأويل رؤيا يوسف هو أن إخوته سيخضعون لسلطانه فما هو التأويل، وكيف تصور الشيخ الأكبر أن هذا التأويل له علاقة بالموت؟ فالله هو من عَلَّمَ يوسف تأويل الأحاديث كما ورد فى النص القرآنى ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنْ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾[٣٨] يوسف ١٠١.

٣٨ علاوة على ذلك، لو كانت معرفة يوسف عليه السلام يشوبها نقص، وكان ذلك النقص هو سبب تذكره لرؤياه حين رأى إخوته يسجدون له، فبالتالى تكون معرفته ناقصة أيضًا حين فسر أحلام رفيقى سجنه، ثم فسر حلم الملك بعد ذلك. وبحسب الرأى الذى أورده

ويظن المرء حين يقرأ السطور السابقة من فصوص الحكم أن صاحب الفتوحات كان يسعى لإرضاء ضميره تجاه الرسول عليه الصلاة والسلام، فلم يترك فرصة إلا مدحه، حتى لو كان ذلك على حساب باقى الأنبياء والمرسلين. وحين نقرأ فقرة كالتى أوردناها، علينا أن نحسب لأحد أهم مبادئ الإيمان الإسلامى، ألا وهو مدح الرسول صلى الله عليه وسلم فى كل فرصة تسمح بذلك، طالما لم يصل الأمر إلى القول بأنه ابن الله. وهكذا لا يصير هناك داعٍ للتعريف بباقى الأنبياء والرسل، بل يكفى ذكر أسمائهم كدعامة لمنظومة القيم الإسلامية. وعلى أية حال يحق للمرء أن يستثنى من ذلك النهج الذى أسلفنا الحديث عنه رؤى باطنية أكثر موضوعية ودقة.

وفى سياق حديث لا يبتعد عن الشيخ الأكبر كثيرًا، نرى صدر الدين القونوى[٣٩] يروى قصة، ذكرها أيضًا فريد الدين العطار فى كتابيه 'منطق الطير' و'إلهى نامه' فيقول «إن المسيح عليه السلام حين رفعه الله سبحانه إليه، استوقفته الملائكة عند السماء الرابعة، وكشفت فى ملابسه مشبكًا، فمنعوه من ارتقاء السموات، حتى ينزع مشبكه، فتخلص بنفسه من هذا المشبك، ثم أكمل عروجه فى السماء». ونفترض أن القصد الأساسى من وراء هذه القصة هو التنديد باللاهوت المسيحى، الذى يضفى ألوهية على المسيح، ويختزل

الشيخ محيي الدين يكون علينا اختزال تأويل الرؤى فى فكرة أن الموت وحده هو ما يصل بنا إلى حال الإدراك، وهو ما يُفرغ مفهوم 'التأويل' من كل قيمة له.

٣٩ هو أحد أقرب مريدى الشيخ إلى قلبه.

الرب فى فكرة الثالوث، إلا أنها تحوى إشارة إلى السيد المسيح عليه السلام، ويُحتمل أن يُخمن القارئ العادى هذا التنديد المذكور الذى يُشكل نقطة ضعف، بغض النظر عن الحال الراهن للعارضات العقدية[40]. وفى مثل هذا السياق يفتقد رواة تلك القصص الإحساس بالتناسب والمعقولية، حيث يقترن فقر الخيال لديهم بالمبالغة، فنجد فريد الدين العطار وصدر الدين القونوى وكثيرين غيرهم يذكرون أن الملك جبريل عليه السلام فى ليلة الإسراء والمعراج، كان يتوق إلى مرافقة النبى صلى الله عليه وسلم فى الحضرة الربانية، ولكن كلمة 'لا' الواردة فى الشهادة قد منعته، بل نالت من ريش جناحيه فانتزعته[41]، ليكون الرسول وحده صلوات الله عليه هو من له الحق فى دخول السدة العلية.

وهناك من بين المفسرين صنف عقيم يرى نفسه الأعلم دائمًا، ويدعى المعرفة بكل شىء. وبينما يخبرنا القرآن بإيجاز أن الله أمر النار أن تكون 'بردًا وسلامًا' على إبراهيم حين أراد قومه إحراقه، نرى ذلك الصنف من المفسرين يرغى ويزبد بتفاصيل لا أصل لها، فيذكرون أن جبريل عليه السلام جاء بقميص سماوى ألبسه لإبراهيم عليه السلام ليقيه النار. كما أن سيدنا يوسف حين أرسل إخوته بقميصه إلى أبيه يعقوب عليهما السلام ليرد له بصره فإن ذلك القميص لم

٤٠ هى ظروف نسبية مخففة فيما يتعلق بالرسول عليه الصلاة والسلام، وكثيرًا ما يقدس الصوفيون النبي محمد حتى أن المرء قد يظن أنهم وضعوه فى مرتبة الربوبية.
٤١ خاصة أن كلمة 'لا' العربية تبدو كالمقص فى رسمها.

يكن سوى قميص إبراهيم، وقد ورثه يوسف عليه السلام، وكأن القميص لو كان قميص يوسف الذى أوتى العلم والنبوة فلن يكون ذلك كافيًا لحدوث المعجزة، وكما لو كانت رمزية القصة لا تتطلب أن يُشفى الأب على يد الابن بعد أن مرض حزنًا عليه، كما أن يوسف عليه السلام لو كان له أن يرث شيئًا له مثل قيمة هذا القميص فلن يرثه وهو أصغر إخوته، وما أدراك مَن إخوته، كما أنه من غير المحتمل أن يلقوه فى الجب ويتركوه بهذا القميص المبارك[٤٢]، ولا أن يتركه من اشتراه من مصر وهو يرتديه. وعلى كل فالنص القرآنى يذكر بوضوح تام فى الآية التالية أن القميص هو قميص يوسف لا إبراهيم عليهما السلام، إذ يقول ﴿فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ يوسف ٩٣[٤٣]. ودون تحذلق أو ادعاء للكمال يمكن أن نخلص إلى أن أى تفسير لا بد وأن يكمل معنى عبارة اختزالية فى المستوى الحرفى فحسب، ودون سعى إلى تصحيح ومناقضة النص، خاصة إذا كان يتسم بالوضوح والكفاية.

٤٢ يبدو أن القميص كان ملفوفا فى خرقة صغيرة معلقة فى رقبته، ونحن مُطالبون بتصديق أن الصبى كان يحتفظ به دائمًا تحت ملابسه.

٤٣ وقد ذكر الشُهروردى هذه القصة حين تحدث عن خرقة الصوفية أو 'المُرقعة' والقيد الذى يكون على من يرتديها. ونحن لا ننكر أن تلك القصص قد تحوى شيئًا من الرمزية العميقة، إلا أنها تبدو شديدة السخف فى ماديتها، رغم أن هذا السخف قد يشير إلى مقصد رمزى، وسيكون كافيًا حينئذ لو كانت الغاية تبرر الوسيلة. وعلى كل فقد يتضح كل شيء فى القصة المذكورة إذا قبلنا بأن المسألة تتعلق بكرامة إبراهيمية ورثها يوسف عنه، ويمكن أن نسميها بركة الجسد وهى وقاية وشفاء، ولكن ذلك لا علاقة له بمرقعة الصوفية التى تُظهر فقر الصوفى لا عزته، وارتباطه بالسماء لا بالأرض.

ولا زلنا فى سياق حديثنا عن حالة الإيمان غير المتسق، فقد بالغت بعض روايات السيرة فى وصف خير وصلاح الرسول صلى الله عليه وسلم بصورة لا تتحقق تحت أية ظروف، وطرحت شمائله وخصاله صلوات الله عليه كمبادئ، دون أن تهتم بالسمات التكاملية لهذه الخصال، إلا أن الأمر لم يتعلق بالرسول الكريم بقدر ما تعلق بالمسلمين الذين كان من الممكن أن ينتفعوا من هذه الروايات، ولكنهم عجزوا عن أن يكونوا أولياء يتحملون مشقة هذه المبالغات دون أن يسيئوا استخدامها. لكن رواة السيرة تناسوا أن العمل الصالح لا بد أن يتسق مع حال من يفعله وحال من يتلقاه، ويُعد هذا الإحساس بالاتساق والتناسب من الفضائل مثله مثل الكرم، حسب النص القرآنى، فيكون من الخطل أن نعزو إلى الإنسان صفات غير ربانية، لأننا حينئذ قد نفهم أنها نتاج مثالية أخلاقية، وليست نتاج صيغ سلوكية مُحددة.

إلا أن مساعى المسلمين عمومًا، والصوفية خصوصًا، لم تكن لتفسَّر دون إبراز مناقب الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، بل إن الإسلام نفسه يتعذر تفسيره حينئذ. ولكنا سنجد أن الروايات التى تناولت سُنة الرسول صلى الله عليه وسلم لم تطرح سوى صورة عامة لتلك المناقب دون أى دليل يقينى، فنقلوا بذلك إلى القارئ المسيحى انطباعًا باللامعقولية لا يجوز أن نلومه عليه، وذلك بسبب عدم الاتساق الذى ميَّز هذه الروايات، إضافة إلى الإفراط فى استخدام

المبالغة بشكل يخرج عن الموضوعية[٤٤].

ولعل هذه الرغبة فى عزو كل كمال ممكن للرسول عليه الصلاة والسلام، وحده دون غيره من الأنبياء، حالت دون تحديد أو تعريف الفضائل عمومًا على حقيقتها. فقد صوروا الرسول عليه الصلاة والسلام كزاهد ترك الدنيا بكل مباهجها وراءه، وهو الذى حُبب إليه من دنيانا الطيب والنساء بنص الحديث الشريف، ودون أن تقدم لنا السيرة أى برهان مُحكم على هذه الصورة كالتى قدمتها للدلالة على أن الرسول لم يشب خُلُقه الكريم أية خلَّةٍ أو ثلم[٤٥]. وإذا كان الأثر الشريف يخبرنا أن النبى صلى الله عليه وسلم بناء على مبدإ الاصطفاء الربانى[٤٦] كان متجردًا عن الموجودات كافة، لعلمه المسبق بمثالاتها الأولانية، فلن نجد غضاضة فى قبول تلك الأطروحة شريطة العلم أن الأمر هنا يتعلق بطبيعة الرسول الكريم الربانية ومدى تحققها[٤٧].

٤٤ لا نصادف هذه المبالغات فى حد ذاتها فحسب، بل نجدها أحيانا فى شكل اختزالى مُخل، فقد نرى أحدهم يمدح وليًا ما مثنيًا على مقامه عند ربه، ثم يذكر كيف أنه لم يعرف الكذب ولم يقترف السرقة يومًا وكأن ذلك ليس أبسط ما ننتظره من ولى، ونجد آخر يروى أن الولى يتقلد مقامه الربانى فى 'ديوان سماوى'، ثم يناط به مهمة متابعة تحقيق جانب الشريعة من الدين على الأرض، وهو ما يستطيع أى قاضٍ أو مفتٍ أن يفعله.

٤٥ حتى لو لم يكن هذا التناقض دليلًا على التحيز أو عدم الموضوعية، فهو بالتأكيد دليل على غياب التمييز فيما يخص الإنسان وظروفه المحيطة وأحواله النفسية.

٤٦ لعل ذلك ما عبرت عنه واقعة 'شق الصدر' التى حدثت للرسول صلى الله عليه وسلم فى صباه، حيث قام ملكان بشق صدره الشريف وأزالا علقة سوداء من قلبه ثم غسلاه بالثلج.

٤٧ قد أشار المولى فى كتابه العزيز إلى هذه الإمكانية حين وصف الرسول الكريم قائلًا

وقد رددنا مرات عدة مقولة « إن الرب قد صار إنسانيًّا حتى يمكن للإنسان أن يصير ربانيًّا» وهى العبارة المأثورة عن القديس إيرينايوس، والتى يمكن التعبير عنها بصيغة فيدانتية بالقول بأن آتما قد صار مايا حتى يمكن لـ'مايا' أن تصير آتما، أما لو عبرنا عنها بصيغة بوذية فسنقول إن نيرفانا قد صارت سامسارا حتى تصير سمسارا نيرفانا. وأما إذا تناولنا شخص الرسول الكريم صلوات الله عليه كظاهرة لتجلى النبوة فسنقول إن الكلمة الربانية قد صارت إنسانًا حتى يمكن للإنسان أن يصير كلمة ربانية، ونحن نطرح هذه الصيغة مع ما أسلفنا ذكره كمفتاح للفهم، آملين ألا يكون هناك ضرورة للإسهاب فى شرح تلك العبارات أو تبريرها.

وسنعرج ثانية إلى موضوع الفضائل الأخلاقية، لنتحدث عن الأشاعرة وغيرهم من الفرق التى سعت باسم الإسلام نحو الحد الأقصى من الفضائل، مستندين إلى قاعدة ميتافيزيقية هشة، أو فلنقل بأقل قدر من معرفة الله سبحانه، وكأنهم يطرحون تصورًا للرب عز وجل يجعل الوصول للفضيلة أمرًا بالغ الصعوبة. ويستبدلون المنطق بالترهيب أكثر من الترغيب، وهو أمر يسىء إلى الله والإنسان فى آن.

***

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ القلم ٤، وهو نوع من التقدير الخاص لشخص الرسول عليه الصلاة والسلام، لكنه لا يمكن أن يأتى على حساب باقى الأنبياء والمرسلين، الذين يشملهم هذا الإطراء الربانى.

وبحسب الأطروحة الأشعرية التى تحدثنا عنها فإن الخير والشر ينبعان من الله عز وجل، فقد خلق الله سبحانه الإنسان ووضع له الشرائع دون أن يكون مجبرًا على ذلك سبحانه، ولكنه قد يفرض أمورًا يعجز الإنسان عن الوفاء بها، وهو له الحق فى معاقبة إنسان لم يعرف الآثام والخطايا، ودون أى ثواب أو عزاء، فهو فعال لما يريد، وهو لا يحمل للإنسان أى خير، سبحانه وتعالى عما يصفون[٤٨] .

وترى هذه الأطروحة أن معرفة الله سبحانه، وهى أمر جوهرى للإنسان، تنبع من الشريعة لا من العقل المُلهَم فحسب، وينطبق الأمر ذاته فى هذه الأطروحة على مفهوم طاعة الإنسان لله، إذ لا ترى للعقل المُلهَم وظيفة سوى استنتاج التطبيق العملى للأمر الربانى، كأنهم تناسوا أن الإنسان الذى وهبه الله نعمة الكلام مخلوق على صورة الله ليكون كليمه، لا عبده الذى يرضخ لأوامره أو يحيد عنها حسب مشيئته جل وعلا. وهم بذلك يخلطون بين الميتافيزيقا والأخلاق، بل حتى بينها وبين سوء الأخلاق أحيانًا، فلا يرون أن الله خلق الإنسان كى يكون خليفته الذى يشاء أن يمنحه النعم

٤٨ حين يذكر القرآن الكريم أن الله ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، فإنه يعنى حينئذ أن المبدأ سبحانه لكونه لانهائيًا، يحوى كلية الإمكان، والذى يُنشئ تنوع الممكنات اللامتناهى، وهذه الممكنات تقاوم الاستحالة أو اللاإمكانية، فوجود اللون الرمادى مثلاً ناتج عن محاولة تغلب اللون الأسود كإمكانية على اللون الأبيض كإمكانية نقيضة أو العكس، ولو أن هناك مربعًا محدب الجوانب فذلك لوجود إمكانية أن يصير المربع دائرة أو مربعًا دائريًا. وإذا كان المسيح عليه السلام قد قال «إن عند الله كل شيء مستطاع» متى ١٩ : ٢٦، فذلك يعنى أن الإمكانية الربانية تتخلل بصورة رأسية مستويات الإمكان بشكل أفقى أو بالأحرى طبيعى.

والمنن، ولو لم يكن الأمر كذلك فلماذا خلق الله الإنسان[٤٩]، ولا يمت هذا الأمر بصلة لحقيقة أن الإنسان كوجود عرضى لا قيمة له بجانب المطلق، وهو ما ينطبق على سائر الموجودات. وباختصار يمكن القول بأن الأشاعرة ينكرون حق الله سبحانه فى التواصل مع مخلوقاته، أى ينكرون المنطق الكامن فى قوانين الطبيعة باسم مشيئة ربانية مبهمة. ولعل 'اللاأخلاقية الأنطولوجية' للأشاعرة ناشئة عن نظرتهم إلى الله تنزه وتعالى كأنه إنسان يصارع تعقيدات عالم مايا المربكة، وهو أمرٌ نتج عن أنهم يعزون سائر آثار التجلى الربانى إلى بعد واحد من أبعاد الذات الربانية، رغم أنها آثار تتسم بالتنوع والاتساق فى آن، خصوصًا لو تذكرنا أن جذور مايا تمتد إلى مرتبة المبدإ التى تحوى بدورها نمطًا خاصًّا من التنوع[٥٠]. ولكن يحلم كل فرد فى عالم مثل عالمنا أن يصير ملكًا، لذا يكون الأفضل من الناحية اللاهوتية أن يكون الله عز وجل هو مالك الملك، عن أن نتناسى

٤٩ ﴿ثُمَّ نُنَجِّى رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يونس ١٠٣، ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلاً إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَانتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الروم ٤٧، ولعل ما يمكن أن نصفه بأنه حقٌّ على الله عز وجل هو كل ما يخص طبيعة ذاته سبحانه، فهو لا بد أن يُنجى المؤمنين لا بسبب مشيئة قصرية عارضة، بل لسبب مبدئى هو أن المولى بطبيعة ذاته سبحانه يؤازر الحق ويناصر الخير، لأنه هو الحق وهو الخير الأسمى سبحانه. ونرى هذا المعنى نفسه فى سورة الأنعام حين يقول المولى واصفًا ذاته ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ الأنعام٥٤، أى إن الله لا يرحم لأنه أراد ذلك بل لأن ذلك من طبيعة ذاته العلية، فطبيعة ذاته سبحانه لا تفرضها مشيئته، ولكن مشيئته تفرضها طبيعته عز وجل.

٥٠ يظهر ذلك فى اللغة العبرية، فى صيغة الجمع 'ألوهيم'، التى تشير إلى الأسماء والصفات الربانية، وذلك فى صيغتها 'الأفقية' الدارجة.

ذكره أو ننكره تمامًا.

وإذا كانت الهفوات اللاهوتية تمهد أحيانًا طريقًا للإشكاليات، فإن ذلك ليس كما تصنعه انحرافات الأديان وتفرُّقها إلى ملل ونحل، ولا نعنى هنا تنوعها المقبول، بل نعنى تناقضاتها الصارخة وتكفير كل منها للأخرى. وتنطبق عبارة «أشرق النور فى الظلمة لكن الظلمة لم تدركه» على صور الوحى كافة، إذ صار اللاهوتيون والفقهاء هم الناطقين باسم العامة بقدر المشقة التى يجدها هؤلاء العامة فى احتواء كافة أبعاد الوحى. وهكذا يزداد تكيف الدين يومًا بعد يوم مع رغبات الخطاة أكثر من تكيفه مع تطلعات الأبرار[٥١]، وخضع الدين للنفسانيين الانفعاليين أكثر من خضوعه للروحانيين المتأملين، فالنفس الجمعية تشترك فى نظرتها مع الوجه الظاهرى من الوحى حيث إنها مقام تردد أصداءه.

***

ولكن سنعود إلى المبالغات الدينية فى استخدام اللغة، والتى ظلت أمرًا مسموحًا به فى المناخ الإسلامى، إذ ينتقد الإمام الغزالى فى كتاب الإحياء المبالغة فى الخشية مثل أن أبا بكر الصديق رضى الله

٥١ وتظهر مثل تلك المبالغات فى المناخ المسيحى، دون أن تُقدم كأطروحات جوانية، فنرى مثلاً باسكال يذكر «إن هناك فئتين من الناس، قديسين، وهم الذين يدينون أنفسهم على صغائر الزلات واللمم، وخطاة، وهم الذين لا يدينون أنفسهم أبدًا»، ولا نعلم إن كان صاحب هذه العبارة قد اعتبر نفسه من القديسين الذين يدينون أنفسهم لأوهن سبب أم لا، وإذا كانت الإجابة بالنفى فلمَ يُلصق بالقديسين والأولياء مثل تلك السمة الانفعالية، أما لو كانت بالإيجاب فلم لا يشارك القديسين فى سماتهم؟

عنه تمنى لو كان طيرًا خشية الحساب يوم القيامة، كما نُسب إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه تأمل مليًا فى قشة على الأرض ثم قال «يا ليتنى كنت هذه التبنة»، كما أن الحسن البصرى رضى الله عنه قال إنه سيحظى بحظ عظيم لو ضمن خروجه من النار بعد أن يمكث فيها ألف عام فحسب، وإن آلافًا قد يموتون رعبًا لو استمعوا إلى موعظة داود عليه السلام عن عذاب الجحيم، وكثير من المرويات المماثلة. ونخلص مما سبق إلى أن الخلل لا يكمن فى المبالغة فحسب، بل كذلك فى عزل تلك المبالغات عن سياقاتها لجعلها أكثر تأثيرًا وفاعلية، ولكن ذلك يجعلها إما غير مقبولة، وإما لا تُحتمل. وتُظهِر هذه الصور الصادمة ثلاث قيم بعينها، ألا وهى الإحساس بالمطلق والمثالية الأخلاقية والغضب من مظاهر اللامبالاة الدنيوية. ورغم أن تلك المبالغات لا تتفق مع العرفان بل تتناقض مع بعضها حين تشير إلى أحوال عابرة عند الأولياء، إلا أن التعبير عنها يجب أن يكون متزامنًا مع تلك الأحوال لا غير.

وقد يُدهش المرء حين يجد منظور مخافة الله فى الإسلام فى أشد صياغاته تطرفًا لا يتناقض وفكرة الزواج، ولا حتى تعدد الزوجات، وكأنه ما من صلة منطقية أو أخلاقية بين مخافة الله والتوبة[٥٢]، رغم إحساس المسلمين بهذه الصلة فيما يخص الصوم. ولا

٥٢ ولا ننسى أن الزيجات المتعددة للحسن بن على رضى الله عنه كانت بغرض توسيع طبقة الأشراف من نسل النبى صلى الله عليه وسلم بقدر الإمكان. إلا أن رجلاً له أربع زوجات وعدد من الجوارى ويعدونه 'عفيفًا'، لأنه لم يلمس يد امرأة لا تحل له، لهو أمر عجيب فى

يرى الإسلام أمورًا تتعارض مع مخافة الله إلا تلك التى تصرفنا عنه سبحانه من حيث المبدأ أو من حيث الواقع، ومع أن المتصوفة يقرون بأن الزواج قد يُلهى عن الله جل وعلا، إلا أنهم يرون فى التقاء الذكر والأنثى سمة مقدسة، تجعل المتعة الجنسية أمرًا محايدًا، لا علاقة له بمخافة الله عز وجل، بل مناط رجاء ويقين فى رحمة الله. وهم ينظرون إلى الحياة الزوجية بأبعادها العملية والاجتماعية كضرورة للتناسل واستمرار الحياة، ويعدونها وقاية لهم من نداء الجسد والشهوة، ولا ينظرون إلى المتعة الجنسية كأمر مذموم إلا حين تُطلب لذاتها فحسب، فتتحول إلى غريزة 'حيوانية' تصرفنا عن الخالق عز وجل[٥٣]، وهم لا يرون حاجة فى الامتناع عن الزواج، والذى قد يفضى إلى انغماس فى الملذات. وقد يبدى البعض هنا اعتراضًا على تلك النظرة بزعم أنها تفتح طريق الشهوات أمام كل مُعتد أثيم، فكما أن الجنس لا حدود لإشباعه، فكذلك سائر المتع الحسية، لكنا ندفع بخطإ هذا الاعتراض، لأن شهوة الطعام مثلاً لا مناص من أن تنتهى بالمرء إلى التخمة والمرض، فتحط من مرتبته وهيئته، وهى حالة لا نراها بين المتزوجين الأسوياء، مما يبرهن

نظر الغرب الذى يُدهش من تلك العقلية الإسلامية، وقد تم شرح ذلك بخلط مُعتاد بين ما ينتمى للشريعة وما ينتمى للفضيلة.

٥٣ علينا أن نعلم أن الحيوانية الإنسانية تحتل مرتبة أدنى من حيوانية الحيوان ذاتها، فإذا كان الحيوان يتبع قانون فطرته فى الوجود، فهو بذلك يزاول طبيعته التأملية اللامباشرة فى تمثله بالمثال الربانى، أما الإنسان فيختار طواعية أن يحط إلى مقام الحيوانية، وحينئذ يتفشى الفساد والدمار والانحطاط.

على صعوبة المقارنة بين الشهوتين إلا إذا تم اختزالهما إلى صورتها الحيوانية. وعلى أية حال فإذا كان الزاهد المسلم يفر من متع الدنيا كافة من غنى ودعة، ويزهد فى الطعام إلا بما يقيم به صلبه، بل يزهد حتى فى النوم، إلا أنه لا يزهد فى المرأة[٥٤]، ودون أن يمنعه ذلك من أن يذمها أحيانًا أو ينتقص من قدرها، وقد ذكرنا كلمة 'امرأة' ولم نقل 'نساء'، كما لو كنا من المجادلين بلغة الضاد الذين كثيرًا ما يكونون على صواب، ولكن يجانبهم التوفيق أحيانًا رغم حذرهم.

بقى لنا ذكر أن الأسرارية التى تستقى رمزية من الجنس، والتى تُجلى كلية النعمة والرحمة الربانية وبطونها فى الخلق، لا يمكن أن تستقيم مع خوف من عذاب جهنم، ولا يمكن القول بأن الإسلام، والتصوف على وجه خاص، قد قاما على هذا المنظور، ولكنهما سمحا به، سواء أكان ذلك بشكل عارض أم متواتر. وعلى كُل لو كانت جهنم أمرًا واقعًا وخطرًا داهمًا لا فرار منه، حتى بالنسبة للمختارين والأبرار، وهو أمر لم ينص عليه الإسلام صراحة، ولكن أقره بعض المغالين من أتباعه الذين أكدوا بسوء فهم على فكرة ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُهَا﴾، فإن كل إنسان حينئذ عليه أن يكون وليًا أو قديسًا، ولن يكون مجال

٥٤ لكن هناك بعض الاستثناءات التى تُثبت القاعدة، فيخبرنا مولانا جلال الدين الرومى برقته وعمق أفكاره كيف أن المرأة تغلب الحكيم، وأن الحماقة تغلب المرأة، إذ تتوحش الحماقة حين يتدخل الانفعال الأنثوى، فيظهر الجهل ببركة الحب والمشاعر المرهفة، بينما يرى الحكيم محبوبته كما لو كانت قبسًا من نور الله، ويرى الجسد الأنثوى كصورة من صور القدرة على الخلق.

حينئذ للحديث عن نساء أو طعام، حين يتعلق الأمر بأقل ما ينجّينا من حر جهنم، ورغم كل ذلك نرى كثيرًا من العارفين يستفيضون فى وصف الاتساق بين مخافة الله والحياة الجنسية[٥٥].

وما دمنا فى سياق الحديث عن المخافة، علينا التذكير بمنظور اليقين الإيمانى، الذى يعوض بشكل تكاملى تلك المخافة ويهذب مبالغاتها، وبالمثل يهذب منظور المخافة بدوره مبالغات منظور اليقين. فمنظور اليقين ليس أكثر تزيُّدا من منظور المخافة فى تثبيطه وإثارته.

إلا أن الله سبحانه خلق الخطاة والآثمين، وهو القادر على أن يرحمهم، ويذكر لنا الغزالى هذا الأمر فيقول، لو وصلت ذنوب الإنسان عنان السماء فإن الله سيغفر للمؤمن الذى يرجو رحمة الله ويسأله الصفح والعفو، فجهنم ليست سوى سوط يحشر الله الناس به إلى الجنة كما قال الإمام على كرم الله وجهه، والقنوط من رحمة الله هو أكبر من كل الخطايا مجتمعة. ولكن الأمر ليس نقاشًا حول التوبة واليقين والرحمة فحسب، بل حول البركة المتأصلة فى الصيغ الشعائرية أيضًا، فشهادة أن لا إله إلا الله مثلاً تمحو الذنوب والآثام وتُدْخِلُ الجنة، أما التسبيح فيغفر الخطايا، وإن كانت مثل زبد

٥٥ لعل ذلك يجعلنا ننظر إلى التباعد البادى بين نظرة القديس يوحنا الصليبى ونظرة القديسة تيريزا الآفيلية، إذ كان القديس يوحنا يرى أن المرء عليه أن ينظر للرزق كشىء يحاسبه الله عليه، فلا يتلذذ بطعام ولا يهنأ بعيش، بينما رأت القديسة تيريزا أن الإنسان عليه أن ينظر لرزقه كرحمة مهداة من الله ليطيب له العيش ويسعد فى حياته على الأرض.

البحر، كما نص الحديث الشريف[٥٦]. ولا شك أن ذلك المنظور يعيد بناء التوازن فى عموم المذهب، دون أن يمحو تزيدات أى منظور آخر.

وليس هناك اتساق بين صفة الخير وصفة القهر فى حد ذاتهما، إذ إن الأولى أكثر تحققًا من الثانية أنطولوجيًا، ولكنا نجد الاتساق بينهما فى تعميمات المؤمن العادى، ونجد عدم الاتساق من بعض أوجه الطبيعة الإنسانية. ولا يقدم الإسلام المزيد حول هذه النقطة إلا بوسائل جدلية تتسم بالتشدد والقطع، وكأنها نتاج جانب من جوانب الطبيعة العربية.

وقد يظهر عدم الاتساق الذى يسم الأخلاقيات الصوفية للناظر بشكل يفوق حقيقته، إذ قد يكون نتاج اختزالية تخفى مقاصد ونوايا بعينها، ونرى التصوف يتفادى الحكم على النية، والتى قد تُعوض حسب كل حالة بأخلاقية بسيطة تعود بنا إلى بحور الجوانية مرة أخرى.

٥٦ الإنسان الذى يتخلى تمامًا عن الدنيا ويرتعد مع كل ذكر ليوم القيامة، لا يمكن أن يلاطف أو يداعب زوجاته، وهو الأمر الذى حثت عليه السُّنَّة الشريفة، ولو فعل ذلك لما كان له أن ينكر الدنيا تمام الإنكار، ولا أن يشتاق للفردوس وحورياتها. ولا أن يزعم أن لا هم له سوى الله سبحانه وتعالى، وكأن موجودات الله كافة لا حاجة لها فى رحمته، وكأن القرآن لم يقل ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ القصص ٧٧.

لو أن المرء سعى كى تنكشف الحقائق المتعالية للجميع فإنه يخاطر حينئذ بخيانة هذه الحقائق، ولو أنه سعى إلى حجب هذه الحقائق فإنه حينئذ يجعلها بعيدة عن متناول الناس. وتظهر هذه الإشكالية فى النطاق العام للدين، لكنها تظهر بصورة أوضح فى نطاق الجوانية.

وحين يتحدث المرء عن كشف هذه الحقائق فإنه يشير ضمنيًا إلى مراتب الفهم المختلفة لدرجات العقل الإنسانى التى تؤدى إلى تباين درجات الاستيعاب وأنواعه. وقد تحسَّب النظام الطبقى الهندوسى لهذا التنوع أو التباين فى مراتب الفهم، على الأقل من الناحية الروحية، رغم أن الوظائف الاجتماعية لهذا النظام الطبقى ليست مناط حديثنا. ولعل ما يميز هذا النظام هو تقديره للروحانية الباطنية التى قد تصير فى غياب هذا النظام قريبة من العقل الجمعى الذى لا يمكن أن يتسق مع متطلبات منظور الزهد، ولا يستطيع أن يتحرر من عقال النرجسية المذهبية.

ولكن الإسلام شأنه شأن المسيحية لا يتوجه إلى صفوة الطبقات الإنسانية فحسب، لأن المسألة هنا تتعلق بالدين ككل، كما أنه ينظر إلى التأمل وكأنه منفصل عن الفعل، ولا يفصل ما هو مادى عما هو نفسى، وكأنه يضع 'كشاطريا' الفعال محل 'براهمان' المتأمل، ويضع

'فايشا' الأخلاقى محل 'شودرا' المادى[٥٧]. إلا أن المسلمين يركزون على عنصر فايشا أكثر من كشاطريا، إذ يمثل فايشا الإنسان العادى العاقل المتزن العملى، والذى يختار طريق 'كارما مارجا' أو هو طريق العمل الصالح والترغيب والترهيب، ولعل ذلك ما يفسر تجمد لغة التصوف ومناخه العام فى قالب عقلية فايشا وحدود فكرة الأعمال 'كارما'، رغم أنه يمتزج فى هذا الإطار بروح كشاطريا[٥٨] ومن ثم يحوى عنصرًا انفعاليًا 'بهاكتيًا'. وينتج من هذا المزيج لغة تتسم برشد أخلاقى وكمال صارم لا يتجانسان مع التأمل السكونى، إلا أن علينا القول بأن ذلك ما هو إلا امتزاج واقعية التجار الراشدة بمثالية الفرسان التى تتسم بالنبل والشهامة، والذين هم أسمى صور الكمال فى الإسلام[٥٩]، وأيًا كانت الأسباب الربانية فإن ذلك لا علاقة له بالجوانية، ولا بمتطلبات العرفان.

ولعل عنصر 'التعقل المُلهَم' أو 'التأمل' قد اتضح فى الإسلام من خلال مذهب التوحيد والأفكار الميتافيزيقية التى تفسره، كما اتضح

٥٧ ولنتذكر أن براهمان يمثل العقلية التأملية الكهنوتية، وأن كشاطريا يمثل العقلية البطولية النشطة النبيلة، وأن فايشا يمثل العقلية التجارية والحِرفية والزراعية 'الأفقية' بمعنى ما، أما شودرا فهو يمثل العقلية المادية، ولا تعدو فضائله الطاعة فحسب.

٥٨ يرفض الفيدانتيون فكرة إمكان تحصيل المعرفة من العمل الصالح كارما، وهى فكرة سيطرت على الجوانية نظرا لاختلاط المعرفة بالخلاص فى هذه الحالة.

٥٩ عقلية الأشاعرة بمن فيهم الغزالى هى من قبيل الفروسية والتجارية التى سادت عند العرب، كما أن الشعوب الأخرى فى الشرق الأوسط كانت تميل إليها. وقد قال ماسينيون «إن المدينة الإسلامية هى السوق بشكل أساسى»، كما أن ابن خلدون كان يرى أن العنصر التجارى يشكل قوام سكان المدن فى حين يمثل البدو الفروسية بدهيًا.

من الناحية النفسية من خلال عنصرى 'اليقين' و'الإخلاص'. أما عنصر 'الحمية' فقد ظهر مع فكرة الجهاد المقدس، وظهرت تطبيقاته الروحية بصفات النبل والكرم البدويين، وتقدم هذه الفروسية الإطار العام للبطولة التأملية كعنصر رأسى، وهو ما ظهر فى الآثار الباطنية لمفهوم الجهاد الأصغر. أما بالنسبة للعنصر الأفقى الذى يُعد التجار نموذجه الأوضح، فهو ما يحدد على وجه التقريب أسلوب الفقه والتقوى السائد، وتتسم هذه العقلية بالجفاف والحذر والعملية، وهى أقرب إلى 'الاحترام' منها إلى العظمة، وتميز بالاستقرار على كل حال، شأنها شأن العقلية الفقهية، إلا أنها تتصف كذلك بالتثاقل اللصيق 'بالأفقية'[٦٠]. وأخيرا يتجلى العنصر 'الجسدانى' فى الإسلام على شكل طوعية معتمة تتخلل حتى طبقات الفقه[٦١]، فحين يقول لنا الفقهاء إن الخيرَ خيرٌ والشر شر لأن الله تعالى شاء بذلك، أو يقال

٦٠ أما فى حالة المسيحية فإن عنصر كشاطريا يسيطر على اللاهوت، لكن عنصر فايشا يمكن استشعاره فى أخلاقية العوام التى يحط منها ابتذال بعينه. وقد كان لـ'كشاطريا' دور قيادى فى تاريخ المسيحية فى انفجارين متباعدين هما النهضة والإصلاح، وقد كانت عاملا لظهور المثالية واللاواقعية فى الآن ذاته كما تبيَّنَ فى اندفاعها وعدم استقرارها، وقد حاولت استراتيجية الخلاص أوبايا الإسلامية اجتناب هذه العقبة، وهو أمر لم يتيسر بدون الوقوع فى مخاطرات جديدة.

٦١ المعادل المسيحى لتديُّن شودرا هو التواضع العبثى اللامعقول، ولكنها تشرُفُ بنواياها على أى حال. وليست المسألة عندنا هى الإدانة بل طرح الحالة وتعريفها، فلو كان لعقلية شودرا دور فى الدين فهو يظهر فى فكرة 'العبودية' فى الإسلام وفكرة 'الخطيئة' فى المسيحية، وهو ما يسبغ عليها سببا طبيعيًّا لوجودها، إذ إن كل امرئ يحمل فى ذاته الاحتمالات كافة، لكن أصحاب الأخلاقية التشاؤمية هم من يصرون على عكس ذلك الوصف.

إن الله سبحانه يجزى الخيِّرَ ويعاقب الشرير، دون أن نعرف السبب بموجب أنه 'حرُّ المشيئة' فى أن يفعل أمرا أو عكسه، وأننا لا بد أن نفهم أن الأمور الواضحة تحدُّ من 'حرية المشيئة' و'الهيمنة' الربانية لأن الله سبحانه قال ذلك، ودون أى اعتبار لاحتياجنا للسببية، فيعتمد كل شىء على تعسف ربانى يستعصى على الفهم، ولا بد أن يخضع له ذكاؤنا وإرادتنا كما لو كان الأمر يستحق حينئذ أن يكون المرء إنسانا.

وقد كان اهتمام الإسلام بمخاطبة 'الرجل المتوسط' ونجاة أكبر عدد ممكن من المؤمنين هو ما جعله يلتزم بعقلية التجار الأفقية، التى تتصف بالواقعية والحذر فى نهاية المطاف، وهو أمر من قبيل الرحمة، رغم أن الإنسان المتوسط 'أفقى' فى أمور بعينها، فاستراتيجية النجاة الإسلامية تسعى إلى أن تصل إلى كل إنسان.

والحق أن ذلك أمر لا مناص منه، فوجود جماهير تسعى إلى أن تتعرف على ذاتها فى حوض الدين هو أمر لا بد للدين أن يتصوره سلفا، حتى بالمخاطرة بتهوين شأن الإخلاص فى رسالته. ويستجيب الله سبحانه برحمته فيتجلى ببعض صفات من شاء نجاتهم كى يروا ذواتهم فيه عز وجل، وإلا استحال خطابه إليهم ومناجاتهم له جل جلاله.

***

وربما لزم علينا أن نصف خصائص طبقة فايشا[٦٢]، حيث إنها تلوِّحُ إلى طريق العمل الصالح كارما يوجا فى الأديان السامية، كما لزم أيضا اندماجها فى جوانية التصوف، ما لم يلجأ المرء إلى السكوت عن تعريف التصوف ككل ليضعه فى قطاع باطنى ضمنى. ويمكن تعريف خصائص فايشا إجمالا بحب العمل المتقن من حيث الأداء والنتائج، وحب الرزق الحلال، ومخافة الله سبحانه، وعمل الثواب بوعى وتقوى، وكذلك فى حمية التلاميذ النجباء، وميل عابر إلى التنعُّم والمدنية، وتواضع عملى حَذِر[٦٣]. لكن فايشا يفتقد الواقعية من المنظور التأملى الذى لا يكاد يخصه، وكما لو كان يريد تعويض أفقيته بالهرب إلى السحاب، ولذا يسارع بتقديم التسامى على الحقيقة لو حدث وخاطر بالتماس مع العالم التأملى للدين، وهو أمر لا يمكن لأحد أن يمنعه[٦٤].

ومن المنطق أن الدين أو الطريق الروحى الذى يشدد على أهمية

٦٢ ويغلب عنصرا 'الفلاحين' و'الحرفيين' على عنصر 'التجار' فى طبقة فايشا الأوروبية، ويحدث عكس ذلك فى فايشا الشرق الأدنى، أضف إلى ذلك أن حالة عظماء الفنانين لا تقتصر على صفات 'الحِرفى' إلا كمظهر خارجى فحسب، ما لم يكن 'نبيلاً' أو 'كاهنًا' بالوراثة، فيلتحق بموجب صفاته الباطنة بعقلية الفروسية أو الكهانة، ويتضح من ذلك أن العضو فى جماعة أدنى يمكن أن يلتحق بجماعة أسمى والعكس.

٦٣ ويرد فى مقولة من النصائح الحِرفية فى العصور الوسطى 'وأيًّا كان ما تعمله فعليك عمله بعناية والتفكر فى نتائجه'. ويبدو أنها من إلهامات القساوسة التى تعكس 'أفقية' العقلية المقصودة وسعيها إلى الكمال.

٦٤ وواقع أن الطبقات تحتوى على بعضها بشكل متوافق هو عامل مُخَفِّفٌ قد يؤدى حتى إلى إلغاء تلك التعميمات، ولنلاحظ أيضا أن كل طبقة هى نمط كيفى رأسى يشتمل على أمزجة كمية أفقية، أى إن كل مستوى عقلى يحتوى على سمات خاصة ومتنوعة فى آن.

مراعاة ظاهر الدين يفترض فى جوهره الإنسانى وجود النفسية التى تتفق مع ما وصفناه توا[٦٥]، فلو كان فايشا أميَل إلى التضييق الأخلاقى، نظرا لنقص حاسة التناسب فيه، فإن الأمر ذاته ينطبق على كل الحضريين واقعيًا، ويقع على المستوى ذاته أيًا كانت إمكانياتهم الكامنة.

ويُعَدُّ القبض الدينى شطرا مكملا للحمية الدينية، إذ تتجه فيه الأبصار إلى الأرض وتغض الطرف عن مشروعية الحلال والمندوب[٦٦]. ونحن لا نلاحى القيمة المحتملة لهذا السلوك من حيث تنوع العقليات ومتطلباتها وحدودها، ولكنا مجبرون على انتقاد تزيداتها أو ادعاء

٦٥ ولا بد أن نوضح معنى ما أسميناه 'مراعاة ظاهر الدين'، فحينما تُتبَعُ السُّنَّة بحذافيرها فى كل ما تعلق بالحياة اليومية وتقال الصيغ المناسبة فى كل المواقف مهما صغرت فإن ذلك من قبيل 'مراعاة ظاهر الدين'، ولكن حين يقوم المرء بطقس ذى محتوى جوهرى مثل الذكر أو الصلاة أو الزكاة فليس 'ظاهريا' لمجرد أنه يتم عضويًّا فى الظاهر. وقد قرأنا فى بعض أدبيات عمر الشُّهروردى قصة الصوفى الذى استشعر اقتراب منيّته فأراد أن يتوضّأ حتى يلقى الله سبحانه 'طاهرا حسب الشرع'، ولما لم تسعفه قواه على ذلك أخذ بيد أحد المحيطين به وأوصاه أن يتوضأ نيابة عنه. ولا نقول إنه كان مخطئا من منظوره بل نقول إن ذلك الطريق ليس كل شىء، فالهندوسى المؤمن فى موقفه قد يكتفى بنطق صيغة مقدسة أو اسم ربانى يطهره من كل دنس، كما أنه يشكل شعيرة جوهرية 'باطنة'. ويحكى لنا راما كريشنا عن براهمى طلب من شودرا أن يجلب له ماءً فلم يجرؤ لكونه من طبقة دنسة، فقال له «قل شيفا وسوف تكون طاهرا». ولنتذكر بهاجافاد جيتا التى تقول «ليس من ماءٍ زلال أصفى من المعرفة».

٦٦ ونورد هنا بعض ملاحظات دون أن نتجاوز احتمال وجود حالات دقيقة، ولا أن نسعى إلى منظومية قد لا تُرضى، فمن المنطق أن يتخوف المرء على طهارته بمدى ماديته وعتامة إحساسه بالمتعة، وتصطدم هذه العتامة مع أحاديث نبوية معينة عن الجنة بما قد يشكل ظروفا مخففة عن الصوفيين الذين يهونون من شأن الجنة وما حوت، رغم ما يحتوى عليه منظورهم من تعجُّلٍ ومبالغة.

انفرادها بالكمال، أو حتى ادعاء أنها كمال بذاتها. ولنقل ذلك دون نسيان أن كل إنسان يحمل فى ذاته احتمالات أدنى من مجمل إمكاناته، وأن هناك على الدوام ظروفا قد تطرأ لتجعل من ظهورها الملموس أمرًا واقعا.

وتشكل التقاليد جانبا واضحا من جوانب فايشا من حيث إنها تحل محل الرؤية المباشرة للأمور، فالتقليدية وقاية من نتائج انعدام حاسة التناسب عند من لم يوهب حاسة التمييز، وهى إحدى ميزات الاتباع الأعمى للتقاليد، ويفيد ثِقَل 'التقاليد' عند الذين ينتمون إلى طبقات عليا ويفتقدون التميز رغم تأمليتهم[٦٧]، حيث توفر بنية متينة لاندفاعاتهم الأسرارية التى قد تصطبغ بفرديتهم، وتعمل بمثابة أحكام معيارية فى تأرجح إلهاماتهم التى يصعب تعريفها.

***

ولا شك أن الباطن وحده لا يكفى، فهناك الظاهر الذى لا بد أن يُستَوفَى، وليس هناك أمور جُلَل فحسب، بل هناك كذلك الهَيِّنُ منها. ويؤكد المسلمون على ذلك وهم مصيبون شريطة ألا يخازوا إلى طريق صالح الأعمال كارما مارجا بشكل يفتقد التناسب[٦٨]، ونحن

٦٧ وقد كنا بصدد معالجة طبقة شخصية، ولكننا الآن نتحدث عن طبقة اجتماعية.

٦٨ نحن نذكر 'كارما مارجا' هنا بمعنى محدود، فهو يعنى فى الهندوسية طريق العمل الذى يكون عادة أكثر من مجرد العمل بكثير، فطريق البهاكتا يدفع بأن إنجاز المرء لوظيفته دون التعلق بثمار العمل نيشكاما كارما، وهو برهان على أن مراعاة الظاهر لا تشكل وحدها ظاهرة العقلية البرانية الأفقية. أما عن عقيدة مراعاة الصيغ المناسبة فى كل المواقف مهما صغرت، فهى أمر بارز فى اليهودية كذلك، ولكنها تتخذ فيها صبغة شخصية أقل عاطفية منها

نقول 'مصيبون' ولكن لا يقولن أحد إن كمية المراعاة وتأثيرها وكثافتها تشكل جوانية واقعيًّا، ولا إن هذا النحو يؤدى إلى معرفة أسمى، ولا إن التحيزات شطر من طريق العرفان، ولا إنها ضرورة لازمة للغنوص.

ولو تركنا جانبا مسألة تزيدات الأخلاقية الظاهرية إلا أنها تقوم ولا شك على فكرة أن كل إنسان يحمل فى ذاته عناصر دنيئة منذ افتقاد الفردوس، والحق أن كل المؤمنين يشاركون فى مراعاة الأمور ذاتها إلا أنهم يشكلون هامشا بعينه، ولكن ذلك لا يعنى أن كلهم فايشا أو شودرا، ويتعين على الحكمة التراثية، برانية كانت أم جوانية، ألا تغض البصر عن تمييز الحدود. ومفتاح لغز النفسية الإسلامية العربية هو أنها خليط وصراع فى الآن ذاته بين نفسيتى 'الفارس' و'التاجر' فى البطولة التى تهاجم حينا وتُسَالِمُ فى آخر، وفى الحذر الذى يقوِّمُ ولكنه يميل إلى المبالغة فى قيمة التفاصيل. ولا يدهشنا أن حدودا بعينها تتغير من جراء ذلك بدرجة تؤثر على الجوانية.

وقد يطرأ اعتراض بأن منظور الجوانية وحب المعرفة لا بد من حمايته من استغلال بطونها وجوهريتها، ويتعين عليها أن تقيم حواجز من التدين الظاهر بحيث تدرأ إغراءات الطموح والنفاق. لكن المسألة بكاملها هى معرفة موضع الحدود بين الميل إلى التكامل وبين الحطِّ من الجوانية. فسوف يُقال إن من كان مؤهلا سوف يعرف طريقه

فى الإسلام. فلن يتساءل يهودى عن كيف جلس موسى عليه السلام ليأكل عنبا.

بموجب 'أن الله أعلم بمن ينتمى إليه عز وجل'. ولنأمل أن يكون فى ذلك عزاء حيال أنواء الغموض.

كما أن هناك اعتراضًا آخر يقوم على أساس النفوذ النفسى لبعض أحاديث السُّنَّة التى يُستقى منها طريق صالح الأعمال، وهو ما يحجب الجوانية الحقة غالبا بستر لا نفاذ فيه. ومن السهل تناسى أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما وضع قواعد للحياة لم يقل إنها الحكمة الأسمى، ولا يقع وزر تلك التعقيدات على الرسول صلى الله عليه وسلم الذى تصرف بطريقته، ولكن على الصحابة الذين آلوا على أنفسهم الجدل لكى يحافظوا على أقل إشارة له بكل التحفظ والتدقيق الذى عُرف عن العرب، وإلى درجة أنهم لم يستطيعوا اجتناب 'صغائر' بعينها لو جاز التعبير فى هذه الأمور. وقد قال القرآن الحكيم ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ آل عمران ٣١، وقد استنبط الصحابة من ذلك أن تمام المثال الأكمل هو جعل كل كبيرة وصغيرة من أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم شعيرة ظاهرة لبركة خفية، وأن على المرء أن يسايرها دون أن يشغل باله بأسبابها[٦٩]، فلو كانت الأحاديث الشريفة والروايات التى ارتبطت بها تتناول أمورا صغيرة بموجب محتواها إلا أن وجودها برهان على وجود غاية أسمى، من واقع تجشُّم جمع أقل التفاصيل شأنا فيما تعلق

٦٩ يختلف المنظور المسيحى تماما عند هذه المسألة، فالقديس يوحنا قد اقتصر على ذكر الأمور الجوهرية فى حديث المسيح عليه السلام، فقال «إن هناك كثيرا من الأمور التى تحدث عنها يسوع المسيح لو كُتبت لضاقت بها الدنيا».

بعظمته وسعة صدره عليه الصلاة والسلام. ويُعَدُّ الدفع بأن مراعاة ظاهر الدين ومغزاه الأسرارى هى الطريق الأوحد للرسول عليه الصلاة والسلام أمرا متزيِّدًا من واقع أن كل مؤسس دين عليه حتما أن يضرب أمثلة لكل أنواع السلوك والمشارب التى تنطوى عليها رسالته الكلية، ويبرهن واقع تناقض بعضها مع غيرها على أنها ليست إلا اختيارا بين اختيارات أخرى، وليس منها ما كان مقصورا على سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم.

والحق أن التقليد الدقيق لكل حركة من حركات الرسول وإشاراته ومحاولة تقمص هيئته عليه الصلاة والسلام ما هو إلا نوع من القربان للمشاركة فى الكلمة الربانية، وتلك المشاركة محدودة على المستوى الفردى، إلا أنها تتخذ أهمية تجعل الفرد هو الطريق، ولا علاقة لها بالتحقق الميتافيزيقى. ولا يَجُبُّ التحقق التقليد على وجه اليقين، ولكنه يُبَسِّطه ويستبطنه، وتصبح الأهمية الروحية فى هذه الحالة فيما وراء العالم الإنسانى.

وعلى كلٍّ فلو كان النشاط الظاهرى أيًّا كان تنوعه قابلا للتصالح مع التأمل المنهجى للجوهر حيث إن «ملكوت الله داخلكم»، فإن الأمر ذاته يصدق على التشديد الفردى لمراعاة الظاهر، فذلك من قبيل السعى إلى تراكم الثواب، ولا يملك التشديد الفردى على الظواهر إلا أن يطغى على الكلى والباطنى[٧٠]. وليس ما يستحق اللوم هو تشظى

٧٠ من الواضح أن التصوف لا يخلو من الروايات التى تتعلق بذلك الامتياز.

ظاهرة وسطحيتها، بل ادعاؤها الكلية والعظمة.

ولكن لنعد إلى اعتباراتنا العامة، فالسُّنَّة تسعى إلى الحفاظ على الأمان والتوازن والإخلاص فى نفس الإنسان الذى يعلم بصَغَارِه، فى حين أن المنظور المسيحى يعتمد أولوية القيم الباطنة، كما أنه يخاطر بوأد المثالية والبطولة. ومن نافلة القول أن كلا المنظورين يحتوى على الآخر، فالمسيحيون لديهم قانون الرهبنة وسماحتها، كما أن المسلمين لديهم مثاليتهم الاجتماعية التى قد تصبح عند الضرورة لاواقعية تتعلق بالنوافل، ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ العنكبوت ٤٥ كما يقول القرآن الحكيم، وإذا كان الذكر أكبر من الصلاة فلا مناص من أن يكون أكبر من مراعاة الظواهر[٧١].

***

ونود إضافة بعض التفاصيل التى تتعلق ببنية العقليات الإنسانية الأصولية، وسوف نستخدم الاصطلاح الهندوسى، رغم أننا نتحدث فى سياق الإسلام، بموجب أنه أكثر ملاءمة لطبيعة الأمور وليس فيه ما كان مصطبغا بطائفية بعينها.

فما تشترك فيه الطبقتان العليان أى براهمان وكشاطريا هو حدة الذكاء، وكذلك القدرة على أن يضع الإنسان ذاته فوق نفسه حتى يعلو الكيفى فيه على الكمى، والتشديد على البطون والرأسية فى الروحانية سواء أكان فى مسألة الحكمة أم البطولة، ونحن نتحدث

٧١ قال الشيخ العلاوى رضى الله عنه فى إحدى رسائله «إن ذكر الله هو الغاية من كل الشعائر والفروض».

هنا عن الطبقات النمطية، لا الاجتماعية، وبعيدا تماما عن مفهوم الطبقات السياسية. أما ما يَسِمُ الطبقة الثالثة فايشا فهو العقلية التجارية، بغض النظر عن خصائصها، أو لنقل صَغَار تعقلها المُلهَم وأخلاقيتها نتيجة ظاهريتها وأفقيتها[٧٢]، أما الطبقة الرابعة شودرا فتشارك الطبقتين الساميتين فى الدافع الباطنى إلى الخير، إلا أنها لا تملك أن تقوم على الخير إلا بسيطرة نفوذ خارجى وعلوى، ولا تأبه لأن تحكم مقدراتها بنفسها. وأخيرا تتشارك الطبقة الثانية والثالثة والرابعة فى 'الدنيوية' وإن كان من جوانب مختلفة تماما لكل طبقة.

وتُعد الطبقات المعيارية الأربع متزنة مقارنة بطبقة المنبوذين نتيجة غرابة تكوينها النفسى وخلل اتزانها، ويمكن القول بأن الطبقات الأربع 'منضبطة Disciplined'، كما يمكن القول بأن الطبقتين الساميتين أكثر نبلاً. ولا نقول 'النبل' أو 'الشرف' بالمعنى الاجتماعى بل بمعنى 'حرية الروح'، ولذا سادتا على الطبقات الأخرى بموجب اتساقهما مع القوانين الكلية، وسواء أكان ذلك الاتساق 'دينيًا' أم 'بطوليًا'، فالإنسان نبيل بمدى ما يحمل تلك القوانين فى ذاته، ويَشْرُفُ بمدى كمال طاعته لها، وبمدى تبلور كيفيته التى يستقيها منها.

٧٢ كما يمكن القول بأن هذه العقلية تنظر إلى الكليات بدءًا من تفاصيلها، ومن هنا كانت أخلاقيتها المخصوصة، فى حين أن العقليات الأكثر سموًا تنظر إلى التفاصيل بدءًا من كلياتها. وفى الحالة الأولى يتقدم التحليل على التركيب، ويتقدم التركيب على التحليل فى الحالة الثانية.

ولو كان براهمان وكشاطريا بمقربة من بعضهما بموجب ذكائهما والنفوذ الذى ينبثق منه فإن هناك لقاءً بين براهمان وفايشا من واقع ميلهما إلى السلام، ومن حيث إن فايشا موهوب بتأملية خاصة تناظر موهبة براهمان. ومن السهل ملاحظة السمة السلمية فى الفلاحين والحِرفيين والتجار، فلا مصلحة لأيهم فى التورط فى صراع، ولكل من الوظائف الثلاث جانب يربطه بغيره من الجماعات الإنسانية أكثر مما يعارضها، أما عن التأمل فهو ناتج فى حالة الفلاح عن حياته فى الطبيعة، وينتج عند الحرفى فى انشغاله فى الرمزية والمقدسات، وينتج عند التاجر فى تماسه الدائم مع النافع والجميل، وتقويمه بما يستحق بلا تحيز، وهو أمر يبرهن عليه بحسن الفهم وحدة التمييز والأمانة[٧٣]. وإجمالا فإن فايشا المسالم المتأمل أنفع أخلاقيًّا وروحيًّا من كشاطريا الطموح المشاكس[٧٤]، ذلك رغم أن كشاطريا ذاته أسمى بموجب حيويته وذكائه وقوته وقدرته على الحكم وتفانيه البطولى. ونقطة ضعف روح كشاطريا فى حدة ذكائه وقلة تأمله، ونقطة ضعف روح فايشا فى عمق تأمله وقلّة ذكائه، إلا أن المحتوى الموضوعى فى كليهما هو المهم، وليس المظهر الذاتى.

٧٣ الدور الهام الذى تقوم به روح فايشا فى الإسلام مرسوم فى واقع زواج الرسول صلى الله عليه وسلم بالسيدة خديجة رضى الله عنها التى كانت من أثرياء التجار، كما كان هو نفسه يعمل فى التجارة قبل نبوته. فالإسلام دين الدنيا وليس أخوة للغنوصيين فحسب.
٧٤ كلمات المسيح عليه السلام «طوبى لصانعى السلام فإنهم سوف يسمون أبناء الرب» تشير إلى جانب معناها العام إلى كل من براهمان وفايشا.

ونلفت النظر فى سياق الظواهر التعويضية إلى احتمال امتياز كشاطريا، ليس على براهمان بذاته أو بحكمته، بل على الكاهن المحترف الذى صار ضيق الأفق يدعى العلم بكل شىء، وقد يصل إلى الفريسية بواقع 'تخصصه'[٧٥]، إلا أن براهمان يجمع فى ذاته كل قدرات كشاطريا بمعنى مطلق[٧٦]، وهو أمر لا يصح على براهمان الاجتماعى والوظيفى، أى إن براهمان الباطن 'بلا شائبة من الطبقات أتيفارنا Ativarna'، ويتماهى بذلك مع الإنسان الكامل 'هامسا'[٧٧].

وقد تحدثنا عن الطبيعة المسالمة فى الطبقتين الأولى والثالثة، ونود لو أضفنا أن الإسلام هو مذهب براهمانا الذى يتوسل بتقوى فايشا بموجب قيامه على سر 'السلام'، والذى يشتمل على الحكيم والقوى كما يشتمل على الصغير والضعيف. وهو بذاته دعوة لإفشاء السلام الذى يشتق لغويًّا من الجذر ذاته (س ل م)، ويتشقق إلى فعل 'التسليم'

٧٥ غالبا ما كان الإمبراطور فى الغرب ومن حوله من الأمراء أكثر واقعية من الكهنة بمن فيهم البابا كما لاحظ دانتى.

٧٦ وذلك على شاكلة فرعون مصر وإمبراطورى الصين واليابان الذين حاولوا تحقيق ذلك الجمع القديم، ولكن الزمن عفا عليهم.

٧٧ هو الولى أو القديس الذى اعتزل الدنيا 'سانيازى'، فيقال إنه فوق الطبقات 'أتيفارنا'، وتصل هذه الصفة إلى الحكمة الأولانية الخالدة Sophia Perennis، ومن ثم إلى الجوانية. ولو كان كل قديس براهمان على المستوى الشخصى بموجب قداسته، حتى لو كان ينتمى اجتماعيًّا إلى طبقة المنبوذين 'باريا' على شاكلة 'تيروفالوفار'، فكل حكيم يشارك فى الحكمة الخالدة هو فوق الطبقات أتيفارنا. ونضيف إلى ذلك أن براهمان الكاهن قد يكون مقيدا بصورته ووظيفته، أما من فوق الطبقات 'أتيفارناشرامى' بما هو ومن حيث المبدأ ليس مقيدا ولا محدودا بشىء خارج ذاته.

واسم 'السلام' فى الأسماء الحسنى[٧٨]، ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ يونس. ٢٥.

***

والإنسان فى القرآن جوهريًّا هو 'عَبدٌ' و'خليفة' لله عز وجل فى آن، وليس مجرد عبدٍ 'كمِّى' كما يحلو للوعظ المباشر عن الإلهام أن يقول. والرسول صلى الله عليه وسلم 'عبدٌ' و'رسولٌ' فى آن وليس أحدهما دون الآخر، وهو ما ينبغى أن يكفى لكى نستشف فى المؤمن اعتزازه بشبهه الربانى، وهى عزة الخليفة التى تعتمد على وعى الإنسان بالقيام بوظيفة الإنسان بما هو.

وقد أشرنا سلفا إلى التسوية التى تنطوى عليها البرانية التى تتلخَّصُ 'معقوليتها' فى ضرورة نجاة الناس جميعا بمن فيهم أشدهم دنيوية، وحيث إن الدنيويين هم أشد الناس استعصاءً على النجاة فلا بد من التأقلم مع احتياجاتهم أكثر من احتياجات الآخرين، وبالتالى تعامل الناس جميعا باعتبارهم شودرا إلى حد ما، ويتمخض عن ذلك غالبًا أغلوطة وجود روحانية تصلح لمعالجة كل النفسيات وتفترض فيهم جميعًا نفسية فايشا وشودرا، فى حين يلزم فى هذا المقام بالذات تمييز قاطع بين الطبقات الإنسانية، ولنرجع فى هذا المقام إلى تمييز الغنوصيين بين الروحانى Pneumatikos والنفسى Psychikos

٧٨ كذلك المباركون فى الفردوس ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ الواقعة ٢٥-٢٦.

والجسدانى[٧٩] Hylikos.

ويتساوى الناس أمام الشريعة المنجية بصفتهم مسئولين وأحرارا وضعفاء، ولكنهم لا يتساوون فيما تعلق بمشاركتهم فوق الشخصية فى العقل الباطن التى تنجى بدورها، ويتعلق الجانب الأول بالبرانية ويتعلق الثانى بالجوانية التى تخضع الفرد للشريعة الظاهرة بكاملها، ولكن ليس ما ينتمى فيه إلى العقل المُلهَم، فالعقل المُلهَم هو شريعة الكون الأصغر كما أن الشريعة هى عقل الكون الأكبر، وهناك توازٍ مع ما تقتضيه طبيعة الأمور ولكن ليس هناك اضطراب[٨٠].

٧٩ قد يُعترَضُ على ذلك بأن كل إنسان أمام وجه الله سبحانه لا يربو عن شودرا، وهو صحيح وخطأ فى الآن ذاته، فهو صحيح بمعنى منقول ينزع عن الكلمة معناها النفسى، وهو خطأ بموجب هذا التحفظ ذاته. ويبين هذا الرأى أن هناك مقولات تتعلق بمستوى أخلاقى أو عقلى دون غيره، وليس هناك من وجهة النظر الصوفية مسوغ لاختزال الناس جميعا إلى نمط أولى واحد، إلا أن تلك الأغلوطة غالبا ما تطرأ على أساس صياغات شرعية تسوى بين الجميع.

٨٠ تقول براهما سوترا «إن الإنسان يمكن أن يصل إلى المعرفة حتى بدون مراعاة الطقوس المعلومة، ونرى أمثلة كثيرة فى الفيدا عن أناس لم يقوموا بطقوس ما، أو مُنِعوا من أن يقوموا بها نتيجة استغراقهم فى التأمل فى براهما الأسمى، وقد وصلوا به للمعرفة الحقة» Iii, 4: 36-38، وكذلك يقول شانكارا فى رسالة 'آتما بودها'، وليس هناك وسيلة أخرى للخلاص الكامل غير المعرفة، فهى فحسب التى تحل روابط الانفعال... وليس الفعل كارما نقيضا للجهل أفيديا، ولذا لا يملك أن يمحوه، لكن المعرفة تذيب الجهل كما يذيب النور الظلام. وهذه الملاحظات لا تتعلق إلا بالروحانيين فحسب، وواقع أن الروحانيين يقومون بأعمال صالحة أو أخلاقية ويؤدون شعائر لا يعنى غفلتهم عن الطبيعة النسبية للأعمال، وقل أكثر من ذلك لو أنهم وصلوا للمعرفة عن طريق اتحاد أسرارى يعتمد على نوافل فذلك نظرا لأنهم ينطلقون من ميول الإنسان الظاهرى، ناهيك عن أن هناك طقوسا يمكن أن تدعم التحقق العرفانى. وقد يتعاون صالح العمل مع التعقل المُلهَم والتأمل ولكنه لا يغنى عنها، وليس حتى شرطا لازما للتحقق.

والحق أن اصطلاح 'التصوف' قد يشتمل على التعصب الظاهرى كما يشتمل على التدبر العميق، ولا يمثل أيهما التصوف على وجه صحيح، وهو من نافلة القول فيما تعلق بالسلوك الأول، إلا أن السلوك الثانى يعنى الجوانية المتكاملة، شريطة أن يرافقها منهج صحيح، وليس مجرد انضباط شعائرى، والذى لا يتفق ثقله العاطفى مع منظور العرفان. ولنكرر مرة أخرى أن الجوانية الأصيلة هى الطريق القائم على الحق الجوهرى، وليس على الحق الصورى الجزئى، والذى يستخدم الذكاء بشكل عملى، وليس الإرادة والمشاعر فحسب. فكلية الحق تتطلب كلية الإنسان.

وقد رأينا كيف كانت غلبة روح فايشا فى الإسلام فداءً للتسوية الربانية التى حققها[٨١]، وهى روح تتناقض مع المناخ الصوفى، ولكنها أسهمت فى تجنيب الإسلام الخوض فى تجربة إبليسية تناهز النهضة، إلا أن العقلية التبسيطية التى ينحو الإسلام إلى تأسيسها فى نفوس المسلمين فى تماسهم مع العالم الحديث قد تنحرف بهم إلى الصبوة فى

٨١ يقول الشيخ عبد الهادى فى كتابه L'universalite En Islam «لقد كانت الديموقراطية الأرستقراطية للإسلام انصهارا بين الخاص والعام، ويمكن أن تُفرَضَ بلا نزاع ولا تفاصل بفضل تأسيس الإسلام لنمط تقليدى معتاد من الإنسانية، والذى سوف نسميه فى عَوَزِنا إلى اصطلاح أفضل 'إنسان متوسط' تخاطبه الشريعة...» وتبدو بعض التعاليم الشرعية عبثية فى منظور الأوروبيين إلا أن لها مسوِّغًا للوجود، فالدين الكلى لا بد أن يقبل بكل المراتب العقلية والأخلاقية، وأن يحسب للبسطاء والضعفاء، وأن الصفات الخاصة للناس لها حق الوجود والاعتبار بدرجة معينة. ولكن الثقافة القائمة على العقل المُلهَم لها حق الوجود والاعتبار كذلك. ويحيط نمط الإنسان المتوسط كل فرد بحيادية تنطوى على كل الفرديات، فى حين تُلزم المسلمين جميعا بالعمل للإنسانية.

نهاية المطاف، وقد كان هذا سببا إضافيًا لكى نصف عيوب التسوية دون تخفيف، حتى نستطيع الإشارة إلى الظروف المخففة التى تعوضها، وقبل أى شىء آخر لكى نستطيع إقامة البرهان على نسبيتها فى مواجهة القيم الجوهرية الحاسمة فى التراث.

عَنْ فِكْرَةِ الْفَلْسَفَةِ

هل كان ابن عربى والجيلى وغيرهما من مفكرى الإسلام فلاسفة؟ ورد السؤال نعم ولا، بحسب المعنى الذى تفسر به فكرة الفلسفة. فيرى فيثاغورس أن الحكمة Sophia بدهيًا هى معرفة عالم النجوم وكل ما كان فوقنا، وكانت إجمالا هى حكمة الأرباب، وكان حب الحكمة أو الفلسفة Philosophia من أمور الإنسان. وعند هيراقليطوس أن الفيلسوف هو من كرَّس نفسه لمعرفة الطبيعة العميقة للأمور. أما أفلاطون فكان يرى أن الفلسفة هى معرفة الأفكار التى لا تحول، وكان أرسطوطاليس يرى أن الفلسفة هى معرفة المبادئ والأسباب الأولى والعلوم المنبثقة عنها. أضف إلى ذلك أن الفلسفة كانت تعنى عند كل القدماء اتساق الأخلاقِ مع الحكمة، وليس الحكيم Sophos إلا من عاش بحكمة. وقد كان ذلك المعنى المخصوص هو المقصود بالفلسفة فى حكمة سليمان عليه السلام، وهو الحياة بحسب طبيعة الأمور على أساس من التقوى و'مخافة الرب' من منظور جوهرى. ويبين كل ذلك أن كلمة 'فيلسوف' لا يحدُّها قصر، وأن المرء قادر على أن يضفى عليها كل الارتباطات الباعثة على الحيرة، وتنطبق الكلمة على المفكرين عموما فى استخدام اللغة بما فيهم الميتافيزيقيون، حتى إن بعض الصوفيين يعدون أفلاطون وغيره من المفكرين اليونانيين فى مقام الأولياء، وحتى إن المرء يفضل قصر استخدامها

على الحكماء وأن يطلق على غيرهم من الدنيويين 'عقلانيين'. كما أن من المشروع التحسب لسوء استخدام اللغة الذى فشا نتيجة الحلول الوسط بين القدماء والمحدثين على السواء حول كلمتى 'فلسفة' و'فيلسوف'، والحق أن أخطر ما فيهما هو التواضع عمليًّا، على أن الفلسفة تعنى العقلانية على عواهنها"[٨٢]، فى غيبة التعقل المُلهَم والمعطيات الموضوعية اللازمة. ولا شك أن المرء لا يُعَدُّ جاهلا ولا عقلانيًّا لمجرد أنه منطقى، ولكنه يُعَدُّ كليهما لو كان منطقيًّا فحسب"[٨٣].

ويرى كل المفكرين الدنيويين أن الفلسفة هى 'التفكير المرسل' أو 'التفكير الحر' كلما أمكن بدون فرضيات مسبقة، وهو أمر يستحيل بدهيًّا، فى حين أن الغنوص أو الفلسفة بصحيح معناها تعنى التفكير بالاتساق مع العقل المُلهَم، وليس بالاستدلال وحده. وما يزيد من الاضطراب هو واقع أن الذكاء يعمل مستقلا فى الحالين عن تعاليم الظاهر، رغم أن ذلك لأسباب عكسية، وهى أن العقلانى يستمد إلهامه من نظام قائم سلفا لا يمنعه من التفكير كيفما اتفق له بطريقة

٨٢ يسعى أشد المحدثين 'تقدما' إلى هدم مبادئ العقل ذاتها، إلا أن ذلك وهم مؤكد، فالإنسان محكوم عليه بالعقلنة بمجرد استخدامه للغة، ما لم يكن يحاول أن يبرهن على لا شيء. وعلى كلٍّ فلن يملك أن يبرهن على المستحيل لو كانت الكلمات لا زالت ذات معنى.

٨٣ اقترح الكاتب الألمانى H. Turck استخدام اصطلاح Misosopher ليعنى 'عدو الحكمة' لوصف المفكرين الذين يسعون إلى تدمير أسس الحقيقة والذكاء. وسوف نضيف اصطلاح Misosphy الذى يبدأ إجمالا 'بالنقد' وينتهى إلى الذاتية والنسبية والوجودية والدينامية والنفسانية والحيوية من كل نوع كان. أما عن المصطلح القديم Misology فيعنى كراهة المتوكلين لاستخدام العقل.

يعتبرها 'حرة'، حيث إن الحرية عنده مرادفة للحقيقة، وكذلك الغنوصى بالمعنى الأرثوذكسى يقوم ظاهريًا على متن مقدس بعينه، أو غنوصى آخر لا يملك منع نفسه من التفكير الحر بموجب حرية الحقيقة الباطنة، أو الجوهر الفاعل الذى يفلت من كل المحددات الصورية. وسواء أكان الغنوصى 'يفكر' فيما 'رأى بعين القلب' أم أنه قد حصَّلَ 'رؤيته' من تدخل فكرة تقوم بدور الغاية الثانوية، فذلك أمر لا أهمية له فيما يتعلق بالمطلق، ولا من حيث انبثاقها من الروح.

***

ويرجع اختزال فكرة التعقل المُلهَم إلى العقلانية إلى تحيزات مدرسية، فالقديس توما الأكوينى كان حسيًّا، بمعنى أنه كان يختزل كل المعارف غير اللاهوتية إلى مفاهيم محسوسة لكى يبخس قيمة العقل الإنسانى لصالح المتون المقدسة، أى إن ذلك كان يسمح له بعزو كل ما يفوق الطبيعة من معرفة إلى المتون فحسب. وكان الغزالى يقصف الفلاسفة حتى يحفظ للصوفية فحسب حق احتكار المعرفة الروحية، وكما لو كان الإيمان والتقوى وموهبة العقل المُلهَم لا تكفى أساسا للتعقل المُلهَم الصرف، رغم أن كل الفلاسفة العرب كانوا مؤمنين. ويقول ابن عربى إن 'الفيلسوف' عاجز عن رؤية السببية الكلية إلا عن طريق مشاهدة السببية فى عالم الظاهر واستنباط حاسته المنطقية منها، وهو يعنى 'الشكاك Skeptic' واقعيًّا بالمصطلح المعتاد. ويرى صوفى آخر هو ابن العريف أن المعرفة القائمة على العقل المُلهَم ليست إلا 'إشارة' إلى الله عز شأنه، وأن الفيلسوف لا يعرفه سبحانه إلا

'بالاستدلال'، ولا تحتوى معرفته إلا على 'منظور لله'، ولكنها ليست 'بالله' تقدس وتعالى كما يفعل الأسراريون. ولكن ذلك يصح فحسب بافتراض أن الفلسفة عقلانية محضة، ونسيان أن مذاهب الأسراريين تشتمل على عنصر واضح من العقلانية. واختصارا فإن اصطلاح 'فيلسوف' فى معتاد اللغة ليس إلا كاتب حواشٍ على مذهب بمنطق منضبط، وتعتمد حواشيه على اللغة والمعقولية العامة Common Sense، وبدونها لن نكون من بنى الإنسان، ويتوقف تعاطى الفلسفة أولا على أن نفكر فى كل ما يستدعى التفكير وما يحضُّنا عليه الحال، خطأً كان أم صوابًا، كما يعتمد بمعنى أخص على أفكار صفوة اليونانيين القدماء، حتى نعبر عن يقين 'مرئى' أو 'معيش' بالإدراك المباشر للعقل المُلهَم، كما نوهنا سلفا، ويتخذ التفسير بالضرورة الصورة التى تصوغها قواعد التفكير واللغة.

وسوف يجادل البعض بأن المؤمن البسيط الذى لا يعرف الفلسفة يمكن أن يستقى ما هو أكثر فى رموز المتون مما يجد الفيلسوف فى تصنيفاته وملخصاته وتسمياته ومقولاته، وهو رأى حائف، فالتنظير الفكرى لا يستبعد البصيرة فوق العقلانية supra-rational intuition ، وهى أمر ثابت تماما، وهو ثانيا لا يدعى القدرة على المدد بشىء لا يقدر على تقديمه نتيجة طبيعة ذلك الشىء، وقد يكون لذلك الشىء قيمة لا تبارى، وإلا لصار من الضرورى أن نكبت كافة المفاهيم المذهبية، فقد يكون هناك سبب عرضى لمذهب

'الذكرى الأفلاطونية Anamnesis' إضافة إلى الرموز والآيات التى تجسدها الطبيعة البكر. ولو كان التعقل المُلهَم يحمل مخاطر العقلانية والشك والمادية فإن نشطاء الجوانية يخاطرون بالتزيُّدِ والتخبُّط والشطح، ويستمتعون بالمصادرة على المطلوب وتمجيد الوقاحة.

***

وندافع عن الفلاسفة العرب الذين اتهموا بالخلط بين أفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطين وأمور أخرى، فنحن نرى أن لهم فضل صهر هؤلاء اليونانيين العظماء فى بنية واحدة، فلم يكن ما يهمهم حقا هو المنظومات الفكرية، بل كان الحق ذاته، ولا مناص من أن نتجه إلى عكس ما انحاز إليه بعض الجوانيين، فلو قلنا إن الفلسفة الميتافيزيقية الأرثوذكسية أو الرشيدة فى العصور الوسطى والقديمة تتعلق بالجوانية العرفانية، التى قد تكون ظاهرية فيما تعلق بتبسيط الفقه أو التفكير، إلا أنها ليست عقلنة فارغة. وقد يحتج أحد بأن الأخطاء التى يمكن أن نصادفها عند فلاسفة أرثوذكسيين برهان على أنها ليست باطنية، ومن ثم فهى دنيوية بطبيعتها الفلسفية، ويمكن أن تنقلب هذه المقولة على الفقه والمذاهب العرفانية، حيث تغص بأخطاء تأملية على شاكلة ما يحدث فى حواشى الإلهام الحق.

وحتى نضرب مثلا ملموسا سوف نذكر حالة لافتة فى ذاتها، بغض النظر عن الاصطلاحات، فالفلاسفة العرب يقبلون بمسألة خلود العالم، ويقولون إن الله سبحانه لا يملك أن يخلق لحظة بعينها دون

أن يجعلها نقيضًا لذاته العلية، ودون أى عبث[٨٤]، وقد رد الغزالى ردا عبقريًّا حينما قال «ليس للخلق 'قبل'، وقد خُلِق الزمن مع خَلْقِ العالم فى العالم»، إلا أن هذه المقولة باطلة، حيث إنها أحادية البعد، فلو كانت تتغيا الحفاظ على التعالى والحرية المطلقة واللازمنية للخالق بالنسبة إلى الخلق فإنها لا تفسر زمنية الخلق، أى إنها لا تحسب للحدود الزمنية لعالم فريد منعكس على لاشيئية اللازمن، وهو تحديد يشتمل على الله تنزه وتعالى، حيث إنه موجود فى خلود العالم الذى خلقه[٨٥]، فطبيعة الخلق ذاتها تستلزم بداية. وحل المعضلة هو أن خلود العالم ليس خلود عالمنا 'الواقعى' الذى له منبع بالضرورة، وسوف يكون له حتما مصب، ولكن خلوده ناتج عن ضرورة تتابع العوالم، فالله تقدس وتعالى هو ما هو، وهو الجوهرية مطلقا والحرية مطلقا ولا يكفُّ عن الخلق مطلقا، لكنه حر فى صِيَغ خلقه

٨٤ الحق أن واحدية الله سبحانه تنفى وجود العالم سواء فى تتابعه أم فى مداه، فلانهائية الله تعالى تستلزم تكرار العالم من حيث إن الخلق لا يمكن أن يكون حدثا فريدا بأكثر مما يمكن أن يُختَزَلَ إلى العالم الإنسانى وحده.

٨٥ وأيًّا ما كان فإن ما يدعم هذه المقولة التى دفع بها ابن عربى أيضا ظرف مُخَفِّفٌ، وهو أنها الطريق الوحيد لتصالح حقيقة الفيض مع عقيدة الخلق، ودون أن نضفى على منظور الخلق أبعادا تنأى به عن 'حرفية' المتون، ونحن نقول 'حقيقة الفيض' حتى نؤكد على أنها مسألة ميتافيزيقية أصيلة وليست من قبيل وحدة الوجود Pantheism ولا الفيضية Emanationism ولا الإيمان بلا دين Deistic Emanationism، وعلى كل فلم يسَع ابن عربى فى فصوص الحكم عن الخلق إلا أن يعبر عنه بصيغة زمنية فى قوله «لما كان الحق سبحانه يرى... أينَهُ...»، وصحيح أن الزمن الماضى عند ابن عربى يناهز لحظة الحاضر الخالد حينما يتعلق المعنى بالله عز وجل، ولكن ذلك ينطبق على فعل 'كان' ولا يمنع الخلق من أن يتجلى 'كفعل' لا 'كصفة'.

التى لا تتكرر مطلقا بموجب لانهائيته عز وجل. وتكمن الصعوبة فى حقيقة أن الساميين يرون عالما واحدا فحسب هو عالمنا، إلا أن الآريين الذين لم يصطبغوا بالسامية إما أن يقبلوا بوجود سلسلة لا تنتهى من الخلق كما فى مذهب الدورات الكونية الهندوسى، وإما أن يروا العالم كتجلٍّ لازم لله تبارك وتعالى وليس ظاهرة عرضية حادثة. وهذه المواجهة بين المذهبين اللاهوتى والفلسفى توضح أن الفلاسفة هم الذين على صواب وليس اللاهوتيون حتى لو كانوا متصوفين مثل الغزالى، ولو كان مذهب الصوفية يحل إشكاليات تعتمد على الإيمان ولكنها لا تتضح فيه فإن الفلاسفة هم الذين يفسرون بالتعقل المُلهَم، لأن الاستدلال ببساطة لن ينجح فى التفسير، ثم إن الحق الميتافيزيقى هو الذى يبرهن على قيمة البصيرة intuition التى عبَّرَت عنه، ولا يلقون التقدير الذى يسبغونه على معلمى الجوانية، وخاصة بعد أن قال القديس بولس «إن المرء لا يملك أن يشهد للحقائق الكبرى دون مدد من الروح القدس».

ويصل قول 'إن العالم لا بداية له' عند اللاهوتيين إلى حد القول بأنه خالد بذاته A Se، ولذا كان إنكارهم للفكرة، فى حين أن الفلاسفة يرون أنه خالد مرة واحدة Ab Alio، فالله تقدس وتعالى فحسب هو من يعيره خلوده. والخلود المُعار أمر يختلف عن الخلود ذاته، ولذا كان معنى الكلمة ينطوى على الخلود والزمنية فى آن، فهو خالد كسلسلة لا تنقطع من الخلق أو إيقاع الخليقة، وزمنى من واقع أن

كل حلقة من ذلك الفيض لها بداية ونهاية. والتجلى الكلى ذاته خالد، حيث إنه بالضرورة تعبير عن الطبيعة السرمدية لله تبارك وتعالى، والشمس لا تملك إلا أن تسطع، لكن الخلود لا يُختزل إلى مرحلة حادثة عرضية لهذا التجلى الربانى ذاته. فالتجلى الكلى رفيق الخلود وليس الدوام، والجوهر فحسب هو الدائم من الأزل إلى الأبد، ولذا كان التجلى ينقطع ويرجع بكامله إلى مبدئه، حتى إنه يوجد ولا يوجد معا، وليس له حقيقة مطلقة 'مستمرة' مثل الديمومة. وحين نقول 'رفيق الخلود' نعنى أنه جوهرى كجانب من المبدإ، أى إن فيه 'شيئًا من الله سبحانه' وهو ما نسميه 'تجليا'، وهذه الحقيقة هى التى يرفضها اللاهوتيون لأسباب واضحة، فهى تمحو المفارقة بين الخالق والمخلوق[٨٦].

وتنبثق المادة Materia عن وجود العالم المرافق للخلود عند إيمبيدوقليس وابن مسرة، وليست إلا الكلمة 'لوجوس' كجوهر منفعل[٨٧] Substance، وليست الخليقة بما هى التى ترافق الخلود فى هذا المذهب، ولكنها الفرضية الخلاقة التى تشتمل على المبادئ

٨٦ يمكن أن يُضاهى الكون الكلى بدائرة أو صليب، والمركز فى الحالتين يمثل المبدأ، وفى حين كانت العلاقة منبتة فى الصورة الأولى بين المركز والمحيط، وهى تشاكل منظور العقدية المتعنتة للاهوت، فإن الصورة الثانية تمثل العلاقة المتصلة بينهما، وهى تشاكل منظور العرفان، ويصح المنظور الأول حال النظر إلى الظواهر بما هى، أما المنظور الثانى فيتحسب للحقيقة الجوهرية للأمور والكون.

٨٧ تنتمى هذه الفكرة إلى الإسلام إضافة إلى تشاكلاتها اليونانية القديمة، وليس فى ذلك ما يُستغرَب حيث إن الحق واحد.

الأصولية الأربعة 'النار' و'الهواء' و'الماء' و'التراب'[88]، وهو ما يعيد إلى الأذهان الجونات الهندوسية التى تحتويها براكريتى، وهى العلو ساتفا والتوسع راجاس والهبوط تاماس، واختلاف العدد أمر ثانوى فى هذا المنظور[89].

***

ونورد هنا ملاحظة عن الصدام بين المتصوفة والفلاسفة، فلو كان الغزالى قد قصر نفسه على توكيد استحالة تحقق جوانى دون عهد وطريقة، وأن الفلاسفة عموما لا نفع لهم فى أحدهما ولا فى الآخر[90]، ولا مبرر لنا فى لومه، إلا أن نقده قد هاجم الفلسفة بما هى، أى لأنها تقوم على المستوى المذهبى والمعرفى Epistemological. والحق أن الفلسفة اليونانية محايدة حيال منظور العهد باعتبار أن مقصدها لا يعدو طرح الحقيقة فحسب، وهناك آراء بعينها على شاكلة العقلانية لا تدخل فى تعريف الفلسفة[91]. وأيًا كان الأمر فإن تصلب الغزالى

٨٨ هذا الرباعى الذى قال به أمبيدوقليس موجود فى صورة أخرى عند هنود الشمال الأميريكى وربما فى المكسيك ومناطق من الجنوب كذلك، ويمثل المكان عندهم الجوهر القابل أو 'الأثير'، فى حين ترمز الاتجاهات الأصلية إلى التجليات الواجدة الأربع.

٨٩ تشاكل ساتفا 'النار' التى ترتفع وتضيء، وتشاكل تاماس 'الأرض' فى تثاقلها وغموضها، وتنطوى راجاس من واقع توسطها على صفتين من الخفة والثقل هما 'الهواء' و'الماء'، ولكنهما يتجليان بصورة عنيفة أى عواصف الهواء وأعاصير الموج.

٩٠ هذا السكوت لا يبرهن على صحة فلسفة بعينها، وقد قال أفلاطون فى أحد خطاباته إن أدبياته لم تشتمل على جميع تعاليمه، ونلاحظ مع سينيسيوس أن غاية الرهبان والفلاسفة واحدة، أى التأمل فى الله جل جلاله.

٩١ قد تبنينا فى كتابنا الأول 'الوحدة المتعالية للأديان' منظور الغزالى حيال الفلسفة، وقد بسّطنا المسألة لتحسبنا للإفقار الذى حاق بالفلسفات الحديثة كما فعل بعض من سبقنا، إلا

يجعلنا نفكر فى اللاهوتيين القدامى الذين سعوا إلى ملاحاة 'الحكمة الدنيوية الباطلة' بسلاح 'دموع التوبة'، ولكنهم فى النهاية لم يأنفوا من بناء منظوماتهم، وحينما فعلوا ذلك لم يكن أمامهم مناص من الاستعانة باليونانيين رغم إنكارهم 'مدد الروح القدس'، وبالتالى أية صبغة عندهم تفوق الطبيعة.

ولا نفع للصوفيين فى أن يكونوا فلاسفة، وهذا أمر مفهوم، وهم مصيبون لو كانوا يقصدون بذلك أنهم لا ينطلقون من الشك، وأن يقينهم ليس استنباطا عقلانيًّا، ولكنا لا ندرى لماذا يتعين عليهم حينما يستغرقون فى الاستدلال أن يفعلوا ذلك بطريقة تختلف عن الفلاسفة، ولا ندرى لماذا عندما يدرك الفلاسفة حقيقة متعالية وطبيعتها المبدئية يعبرون عنها بطريقة تختلف عن المتصوفة.

ولم يعالج ابن عربى مسألة الشر كغنوصى ولكن كمفكر، وقد شرح أطروحة الذاتية والنسبية بمنطق سليم يكاد يكون برهونيا Pyrrhonian[٩٢]، وما كان خطيرا فيها هو أنها تمحو الشر عمليًّا باختزاله إلى وجهة نظر شخصية، فتمحو معه الخير بضربة واحدة، سواء أكان ذلك مقصده أم لم يكن، وكذلك يمحو الجمال بحرمان المحبة من محتواها، رغم أن حقيقتها وجوهريتها هما مناط مذهب ابن

أن ترادف 'الفلسفة' مع 'العقلانية' عند الغزالى يجر وراءه أن التفلسف يعمل بالاستدلال المنطقى، ولكنه لا يستغنى عن المنطق هو نفسه، ولا يبقى إلا التساؤل عما إذا كان ذلك بدهيًّا A Priore أم استنتاجيًّا A Posteriore.

٩٢ نسبة إلى بيرهو Pyrrho أحد أتباع ديكارت المتعنتين، وسيتكرر اسمه فيما يلى.

عربى. فالجمال هو ما يصوغ المحبة وليس العكس، وليس الجميل هو ما نحب، ولكن قيمته الموضوعية هى ما يجبرنا على حبه، ونحب الجميل لأنه جميل، حتى لو كنا نفتقد الحس فى تقديره، وهو ما لا يعطل مبدأ طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، وقل مثل ذلك عن واقع أن المرء يمكن أن يحب الجمال الباطن رغم القبح الظاهر، أو أن الحب يمكن أن يختلط بالانفعال العاطفى، أو أى دافع آخر غير مباشر، وهو أيضا مما لا يعطل طبيعة الجمال ولا الحب.

لكن ابن عربى انتهج مسارا غنوصيًّا فى تناوله لمسألة الحرية، فكل مخلوق يفعل ما يشاء، لأنه أساسا ما يرغب أن يكونه، أى إن الإمكانية هى ما هى، وليست شيئا آخر، وتماهى الحرية فى نهاية المطاف مع الإمكانية، ويشهد القرآن الحكيم على ذلك فى قصة العهد الأول بين الله سبحانه ونفوس بنى الإنسان، والمصير إذن هو ما يسعى إليه المخلوق بطبيعته، أى بإمكانياته الكامنة. ويحار المرء بأيها يُعْجَب أكثر من الآخر، هل بالغنوصى الذى كشف السر، أم بالفيلسوف الذى عرف كيف يعبر عنه بفصاحة؟

ولكن إذا كان الإنسان يفعل ما تفرضه عليه كينونته، أو كان 'هو' ما يفعل، فلماذا يكدح حتى يكون أفضل من نفسه، ولماذا يصلى؟ ذلك أن هناك فارقا بين الجوهر والعرَض، وهناك عقاب أو ثواب قد يأتى من أحدهما أو الآخر، ودون أن يعرف من أين أتى ما لم يكن 'روحانيًّا Pneumatic' واعيًا بحقيقته الجوهرية، وهى حقيقة

متسامية بموجب تماهيها مع الروح Pneuma، وكما يقول الرسول عليه الصلاة والسلام «مَنْ عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ رَبَّه»، لكن السعى يقع على عاتق الإنسان، وتنتمى المعرفة إلى الله سبحانه، أى إنه يكفى أن نكدح ونحن نعلم أن الله سبحانه يعرفنا، ويكفى أن نعرف أننا أحرار فى كدحنا إليه جل وعلا، وأننا نكدح إلى 'روحنا' ذاتها.

***

والاختلاف بين الفيلسوف واللاهوتى أو بين الفقيه والعرفانى اختلاف جذرى من ناحية، ونسبى من أخرى. فهو جذرى حينما يفهم المرء من كلمة 'فلسفة' أنها العقلانية، ويفهم من كلمة 'لاهوتى' أو 'فقيه' أنه معلم للدين، ويفهم من كلمة 'عرفانى' من كان مستندًا على العقل المُلهَم بشكل يفوق المعرفة الاستدلالية، لكن الاختلاف يصبح نسبيًا حينما يدرك المرء أن 'الفلسفة' هى التفكير، وأن 'اللاهوت' هو الطرح العقدى للمقام الربانى والأمور الدينية، وأن 'العرفان' هو واقع التفسير الميتافيزيقى، وحينئذ تتداخل النوعيات بعضها فى بعض. ويستحيل إنكار أن أرفع الصوفيين مقامًا 'عرفانيون' بالضرورة، وأن كلا من كبار الفقهاء وعظماء الفلاسفة عرفانيون بدرجة ما بمفهوم العرفان الصحيح، وليس بمعناه الطائفى. ولو كنا نرغب فى التمسك بالحدود، أو حتى بالمعنى التبخيسى لكلمة فيلسوف فيمكن القول بأن العرفان أو الميتافيزيقا الصرف تبدأ من اليقين، فى حين يبدأ الفيلسوف من الشك، ولا يملك تجاوزه إلا

بالوسائل المتاحة له التى تنحو إلى أن تكون عقلانية صرفة. ولكن اصطلاح 'فلسفة' بذاته والاستخدام الذى جرى به دائمًا يدفعنا إلى القسوة على الذين يستخدمونه بمعنى أوسع مما يصح[٩٣].

وليست النظرية غاية ذاتها، فهى لا تسعى إلا لأن تكون مفتاحا لوعى 'القلب'. وقد ارتبط بفكرة 'الفلسفة' توجس الشك والسطحية والادعاء، وذلك لأنها مطروحة دوما على يد المحدثين على أنها مكتفية بذاتها. وحين يقال «إنها فلسفة فحسب» فنحن نقبل بهذا المنحى ولكن شرط ألا يقال عن أفلاطون الذى قال «إن الجمال هو بهاء الحق» الذى يشتمل على كل كياننا وما يمكن أن نكون 'إنه أفلاطون فحسب'.

وقد دفع أفلاطون بأن الفيلسوف Philosophos ينبغى أن يفكر مستقلا عن الأفكار السائدة، وكان يقصد هنا التعقل المُلهَم لا المنطق فحسب، بينما حاول ديكارت أن يقيد فكرة الفلسفة ويتآمر عليها بالبدء من الشك المنهجى حتى صارت كلمة فيلسوف مرادفة للعقلانى والشكاك. وهذا انحدار للذكاء دشنه بيرهو Pyrrho وغيره

٩٣ لم يتردد أناندا كوماراسوامى فى الحديث عن 'الفلسفة الهندوسية'، وهو ما يوضح 'الصنف الأدبى' خاصة عندما يكون القارئ على علم بماهية الروح الهندوسية عموما. وحين نتحدث عن 'الدين الهندوسى' فإننا نعلم تماما أن هذه ليست حالة تخصُّ الأديان الساميّة ولا الغربية، وهى إذن حالة صمّاء لا ينفذ منها أى تفاضل فى المنظور، رغم أن المرء يتحدث عن 'الأديان' الرومانية واليونانية والمصرية، ولا يتوانى القرآن عن مخاطبة الوثنيين العرب بقول ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ الكافرون ٦، رغم أن دين الوثنيين لا أثر فيه لخصائص التوحيد اليهودى المسيحى.

بالتمرد على ما كان يُعتقد أنه 'التعنت العقدى الميتافيزيقى'. وما أسموه 'المعجزة اليونانية' ليس إلا استبدالا للعقلانية التى هى أدنى بالعقل المُلهَم الذى هو خير، كما استبدلوا الوقائع بالحقائق، والظاهرة بالعرض، والعارض بالجوهرى، والصورة بالجوهر، والإنسان بالله تنزه وتعالى. وقل مثل ذلك عن الفن والفكر. ولو كان هناك معجزة فى اليونان فهى الميتافيزيقا المذهبية والمنطق، واللتان شاءت العناية الإلهية أن تكونا أدوات فكرية للتوحيديين الساميين.

***

وتثير فكرة الفلسفة واقعيًّا بما توحى به من ضعف إنسانى مشكلة عصمة الإنسان، وتجرُّ وراءها التساؤل عما إذا كان الإنسان محكوما عليه بالخطل بطبيعته، وقد رأينا فى سياق هذا الكتاب أن العقل الإنسانى عرضة للخطإ، حتى لو هذبه التراث المقدس، وكون الأخطاء واردة هو أمر، وكونها محتومة أمر آخر من حيث المبدأ، والحق أنها ناتجة عن أسباب ليست أسرارية بأى شكل. فالعصمة المذهبية تنتمى إلى سلطة عالم الرشد أو الأرثوذكسية، والمذهب موضوعى والسلطة ذاتية، ولكل منها أسسه الصورية واللاصورية، أو البرانية والجوانية، أو التراثية والكلية حسب الحال. وحيث إن الأمر كذلك فلن يستعصى على المرء أن يكون معصوما حين يعرف حدوده، وقد يكفى ألا يخوض المرء فيما يجهل، وهو أمر يفترض أن يعلم أنه جاهل به. ويماثل ذلك القول بأن العصمة ليست مسألة معطيات وتعقل مُلهَم فحسب، ولكنها كذلك مشروطة بأحوال نفسية

وأخلاقية بالضرورة، وفى غياب تلك الأحوال يصبح الذين كانوا معصومين من حيث المبدأ غير معصومين بشكل عرضى، زد على ذلك أن طرح فرضية معقولة أمر لا يستدعى ملاما، شريطة ألا يُدْفَعَ بها فى صورة يقينٍ خارج حوض الفقه Ex Cathedra.
وعلى كلٍّ فليس هناك عصمة تحيط بكل العوارض والأحداث، فكلية العلم ليست أحد الاحتمالات الإنسانية. ولا يملك أحد أن يكون معصوما حيال الظواهر غير المعروفة أو حتى المعروفة بدرجة غير كافية، وقد يُتاحُ للمرء أن يستبصر المبدأ المحض ولا يملك تصور نطاق ظاهرى بعينه فى الآن ذاته، أى إنه سيعجز عن تطبيق المبدإ تلقائيًّا فى نطاق أو آخر من الظواهر. وتقل أهمية ذلك العجز بمدى ثانوية النطاق الظاهرى المقصود، وكلما كان المبدأ المقصود أقرب إلى الجوهرية. ولا بد أن يغفر المرء الأخطاء الصغيرة لمن كان يطرح حقائق كبرى حيال طرح أخطاء كبرى تعتمد على حقائق صغرى[٩٤].
وتنتمى العصمة بطبيعتها إلى الروح القدس، وقد يكون ذلك على نحو معتاد أو خارق للعادة، والروح القدس فى النطاق الدينى تُطَوِّعُ ذاتها لطبيعة الإنسان، بمعنى أنها تقتصر على الانتصار على الزندقة الباطنية، وهو انتصار قد يؤدى إلى تزييف 'الصورة الربانية'

٩٤ لا مناص من التهوين من شأن علم يّدعى تعاطى الحشرات والذرات ويجهل الله عز وجل، ويدَّعى كلية العلم فى الآن ذاته من حيث المبدأ. والعالِم به شأنه شأن أى عقلانى آخر لا ينطلق من العقل ذاته الذى يسميه 'العقلانية Reason' لابتسار خياله وقلة 'معرفته' وجهله، والتى يعتبرها 'معطيات' للعقلانية.

للأوبايا أو 'السراب المخلِّص' الذى تشاؤه السماء وليس الإنسان[95].

95 تحتاط الروح القدس دوما بحيث لا تُعلَمُ فقيها مسلما أسرار لاهوت التثليث ولا الفيدانتا، كما لن تغير من العقلية الإثنية أو العنصرية مثل حال الكاثوليكية عند الرومان والإسلام عند العرب، فالإنسانية ليست بحاجة إلى تاريخها فحسب، بل تحتاج كذلك إلى قصصها.

التَّصَوُّفُ الجوهرى فِي الْإِسْلامِ

ينقسم الدين الإسلامى إلى ثلاث مراتب هى: الإيمان الذى يشتمل على كل ما يجب الاعتقاد به، والإسلام الذى يشتمل على كل ما وجب القيام به، والإحسان الذى هو الفضيلة الفعالة التى تضفى الكمال على العقيدة والعمل أو هى تكملهما وتعمقهما[٩٦]. وهو باختصار صدق الذكاء وقوة الإرادة، وهو وسيلة التزامنا بالحق وخضوعنا للشريعة، أى إننا لا بد أن نعرف الحق تماما، لا بشكل جزئى سطحى فحسب، وهكذا يلتقى الإحسان والجوانية، وهى علم الجوهريات، حتى إنه يتماهى معها، فالإخلاص هو أن ننهل من الحق أعظم نتائجه الممكنة، سواء أكان على مستوى الذكاء أم الإرادة، أى أن نفكر ونريد بالقلب، وهو كياننا وما نحن عليه.

والإحسان هو صحة الإيمان وسلامة العمل، وجوهر صحة الإيمان هو الحقيقة الميتافيزيقية، وجوهر سلامة العمل هو ذكر الله سبحانه. ويحتوى الإحسان على صيغتين بحسب مقام تطبيقه، وهما إحسان الفكر Speculative وإحسان العمل Operative، أى التمييز العقلى المُلهَم والتركيز التوحيدى، ويعبر الصوفية عنهما باصطلاحى 'الحقيقة' و'الذكر'، أو باصطلاحى 'التوحيد' و'الاتحاد'. ويرى

٩٦ يعنى الإحسان فى العربية 'جمال الفعل' و'سلامة العمل' و'صحة الصدقة'، ناهيك عن ترادف 'الحُسن' و'الجمال' فى اللغة العربية.

الصوفيون أن 'المنافق' ليس من يدعى مظهر التدين حتى يبهر الناس، ولكنه من كان دنيويًّا ولا يستنبط ما تنطوى عليه العقيدة والشريعة بالكامل، ويصبح معنى المنافق عندهم 'من يفتقد الصدق' أو 'الإخلاص'، فلا هو قام على صدق الإيمان، ولا على نزاهة السلوك، وليس التصوف إلا الصدق، وليس 'الصادقون' إلا صوفية.

ويُعَدُّ الإحسان فكرة برانية يُفَسِّرونها على عدة مراتب وبعدة طرق، فلا يربو عندهم عن إيمان المتوكلين وحمية الشعائريين، ويُعايَرُ فى كلتا الحالتين بكثافة الأداء لا عمق الصدق، وهو معيار كمى نسبيًّا وأفق بمضاهاته بالحكمة. ويتبدى فى إحسان الجوانية مركزان للثقل، مركز الغنوص أو العرفان الذى يعنى التعقل المُلهَم المذهبى، ومركز المحبة الذى يتطلب كلية إرادة المرء وانفعاله، ويعمل الطريق الأول بوسائل عقلية مُلهَمة دون إهمال الدعائم التى يقتضيها الضعف الإنسانى، ويعمل الطريق الثانى بوسائل أخلاقية وانفعالية. ومن طبيعة الأمور أن يستبعد هذا الطريق أى عنصر من عناصر التعقل المُلهَم بمدى كونه طريقا، فى حين أن العرفان ينطوى دائمًا على عنصر المحبة، ولا شك أنها ليست محبة شهوية عنيفة بقدر ما هى أقرب إلى الجمال والسكينة.

***

ويشتمل الإحسان على فروع عدة، إلا أن الجوانية الجوهرية تمثله بشكل مباشر. وقد يبدو اصطلاح 'الجوانية الجوهرية' من

قبيل الإطناب، أليست الجوانية جوهرية بطبيعتها؟ وهى كذلك 'من حيث المبدأ'، وليس 'من حيث الواقع' بالحكم على أحوال التصوف المعتاد الذى يفتقد التوازن. ولنكرر مرة أخرى أن مقتل الروحانية الرئيس هو حقيقة أن تناول الميتافيزيقا يقوم على أساس اللاهوت التشبيهى القائم على الطاعة والتدين الفردى المنقاد بطبيعته. وهناك مقتل آخر يسير مع الأول نعلا بنعل هو الإصرار على 'ميثولوجيا' تعتمد على كُتَّاب السيَرِ وغيرهم، وتحبس الذكاء والحساسية فى سياج داخل نطاق الظواهر. وأخيرا يأتى سوء استخدام تفاسير المتون المقدسة والتخرُّصات التى اختلطت فيها الميتافيزيقا بالأسرارية Metaphysico-Mystical Speculations، أو تأتى فى أعقاب جوانية لا تعى طبيعتها الحقة.

وقد أدى الاضطراب الذى نشأ عن اصطباغ الميتافيزيقا 'بالأخلاقية' إلى الخلط بين الأمر الإلهى الصادر إلى المخلوقات التى وُهِبت حرية الإرادة وبين الإمكانية الأنطولوجية التى تصوغ طبيعة الأشياء، وينتج عن ذلك توكيد أن الشيطان كان مطيعا لله تبارك وتعالى بعصيانه له سبحانه، وتوكيد أن فرعون كان مطيعا لله تعالى عندما عصى موسى عليه السلام، بدعوى أنهما كان يطيعان مثالهما الأول ليحققا فى الوجود 'مشيئة' ربانية، وأنهما ما وُجِدا إلا لتحقيق هذه المشيئة. ومن الواضح أن فكرتى 'المشيئة' و'الطاعة' قد أُسيء استغلالهما فى هذا المنطق، ولا يجوز أن تكون الإمكانية الأنطولوجية 'مشيئة'

ولا 'إرادة' إلا عن طريق كلمة النبى المشرِّع أو اللوجوس بما هو، وتتعلق فى هذه الحالة بمخلوقات حرة الإرادة بالضرورة حتى تكون 'الطاعة' أمرا ملزما، والحق أنها لو كانت موهوبة بالتميز إلى جانب الإرادة الحرة فلا مناص من أن يطرأ احتمال العصيان. ولن يتمخض غياب ذلك التميُّز الأصولى إلا عن فوضى وسوء استخدام للغة يجرُّ وراءه الزندقة من منظور اللاهوتيين المشروع.

ولا يجوز أن تجعلنا أدبيات الصوفية ننسى وجود كثيرٍ من الصوفيين الذين لم يتركوا لنا أدبا، ولكنهم لم يقعوا فى تلك المزالق المذكورة، وقد ظل إشعاعهم بلا هوية أو اندمج مع سيرة بعض الشخصيات المعروفة. والحق أن هناك بعض العقول التى تلقَّت تربية روحية 'رأسية' تُعزى إلى الخضر عليه السلام خارج نطاق التراث 'الأفقى' الذى قام على التفاسير اللاهوتية والعادات الجدلية، ويأنف من طرح فكره فى مناخات بعينها دون أن يمنع ذلك من تألُّقِ حضوره الروحى.

وقد لا يكفى سفر مستفيض لوصف ما نسميه 'الصوفية الأدبية' بكل تعقيدها وتناقضاتها الواقعية، ولكن تكفى بضع صفحات لتناول الصبغة الجوهرية المختصرة للصوفية. وتعبر الصيغة التراثية الموجزة 'التوحيد واحد' عن كلية وجوهرية الجوانية الإسلامية القديمة والجوانية بما هى، ويجوز القول أيضًا بأنها تعبير عن كل الحكمة والعرفان مثل مذهب اللاإثنينية 'أدفايتا فيدانتا'، والذى تنطوى

عليه شهادتا الإيمان فى الإسلام.

ونريد أن نلفت النظر قبل أن نسترسل فى موضوعنا عن وضع الإسلام بين أديان التوحيد إلى أن منظور الإسلام هو المنظور الأولانى القديم، والذى يرى فى الموسوية 'تصلبا' وفى المسيحية 'عدم اتزان'. والحق أن وظيفة الموسوية كانت الحفاظ على ميراث العهدين الإبراهيمى والسينائى، وعلى 'جيتّو' الميراث الأول، وعلى الرب اللامنظور فى الميراث الثانى الذى يخاطب إسرائيل المعصومة ويُكفئُها على ذاتها، والتى تضع الثقل كله على تابوت 'العهد' والطاعة، فى حين كانت المسيحية من حيث صيغتها الخاصة على الأقل غير مسبوقة وتنذر باستثناءات قابلة للانفجار تقطع الصلة بين المسار الأفقى الظاهر وبين انبثاق الأثر الربانى الباطن، وتلقى بثقلها على الحياة الشعائرية. وقد كان الإسلام الذى يدعو إلى دين إبراهيم الأولانى يسعى إلى تصالح كل التناقضات فى ذاته واستيعاب جوهر العوارض دون أن يغمطها صفاتها بالرجوع إلى إبراهيم ومن ثم إلى دين نوح وآدم عليهم السلام، ثم إنه سعى إلى الكشف عن قيمة الكنز الهائل الكامن فى التوحيد الصرف، ولذا ألقى بثقله على الواحدية الربانية والإيمان، فحرر ذلك التوحيد وأحياه وحقق احتمالاته، ولكنه أضعف من إشعاع نوره الجوهرى. وترجع قوة الإسلام الدافعة ويقينه الذى لا يهتز إلى هذه الأسباب دون غيرها.

***

وتشتمل شهادة الإيمان الأولى فى الإسلام على شطرين يحتوى كل منها على كلمتين هما 'لا إله' و'إلا الله'، والشطر الأول 'نفى' لكل ما كان غير الله سبحانه فى التجلى الكلى من حيث المبدأ، و'يثبت' الثانى المبدأ الحق الذى لا حقيقة إلا هو.

إلا أن التجلى الكلى له حقيقة نسبية، وبدونها يصبح التجلى لا شىء، وما لم توجد حقيقة نسبية فى مقام المبدإ فلن يكون لمقام التجلى وجود، وهذا ما يعبر عنه الرمز الطاوى يين يانج الذى يصور التبادلية التعويضية بين الأضداد. أى إن المبدأ ينطوى فى درجة أدنى من جوهريته على وجود سابق للتجلى كى يجعله أمرا ممكنا، وينطوى التجلى فى مركزه على انعكاس للمبدإ الذى بدونه يستقل التجلى عن المبدإ، وهو أمر لا يمكن تصوره، فالنسبية لا قوام لها بذاتها.

ويقوم فى الشهادة المثال الأول للتجلى فى المبدإ، أو قل هو 'الكلمة القديمة' فى كلمة 'إلا'، فى حين كانت كلمة 'الله' هى المبدأ وانعكاسه على الكلمة المتجلية 'إله' فى قلب الرسول عليه الصلاة والسلام، والنفى الأولىّ 'لا' يعنى أن التجلى ليس حقيقيًّا بما هو، وليس إلا وهما بالقياس إلى المبدإ، ومن ثم لا يمكن تصور التجلى بمعزل عن المبدإ.

وهذا هو المذهب الميتافيزيقى والكونى للشهادة الأولى 'لا إله إلا الله'، أما الشهادة الثانية 'محمدٌ رسول الله' فمقصدها الوحدانية لا بمعناها المقصور، بل بمعناها المرسل الجامع، ولا توصى بالتميُّزِ بل

بالتماهي، ولا بالتميز بل بالاتحاد، ولا بالتعالى بل بالبطون، ولا بالموضوعية الكونية المفارِقة، بل بالبطون الشخصى الذاتى المتصل بالوعى الأوحد. وليست الشهادة الثانية سكونية مفارقة مثل الأولى، لكنها حركية وتوحيدية.

والتفسير الجوهرى للشهادة الثانية مقصور على تناولها من ثلاثة جوانب أقنومية هى المبدأ المتجلى محمد، والمجلَى الوظيفى رسول، والمبدأ ذاته الله جل وعلا. وقد أُلقِيَ بالثقل كاملا على الرسول الوسط، وهذا العنصر هو الذى يصل بين المبدإ اللامتجلى وبين تجلى العالم بما هو.

وتعنى كلمة رسول 'تنزيلاً' من الله سبحانه إلى العالم، كما تعنى 'تصعيدًا' للإنسان نحو الله تعالى، ويتمَثَّلُ التنزيل فى الظاهرة المحمدية فى الوحى القرآنى فى ليلة القدر، ويتمثل التصعيد فى ليلة المعراج، والتنزيل وحى ملهم ولطف ربانى، والتصعيد شوق إلى القربى وسعى إنسانى محتواه 'ذكر الله' تقدس وتعالى[97].

ويُعَدُّ ثالوث 'الذاكر، والذكر، والمذكور' تراثا فى الصوفية، وهو يكافئ تماما ثالوث 'محمد رسول الله' ويلتقى الذاكر والمذكور فى الذكر كما يلتقى الله سبحانه ومحمد عليه الصلاة والسلام فى الرسالة[98].

٩٧ يُعد سُلَّم يعقوب صورة للكلمة، تصعد الملائكة عليه وتهبط، ويتجلى الله سبحانه فى أعلاه، ويبقى يعقوب فى أسفله.

٩٨ أحد الثلاثيات التصاعدية يتمَثَّلُ فى 'المخافة والمحبة والمعرفة'، وهى متزامنة ومتتابعة فى آن. وسوف نعود إليها فيما بعد.

ويفسر جانب الكون الأصغر المعنى الجوانى فى الصلاة والسلام على النبي، وتعنى الصلاة اللطف الربانى 'الرأسى' الذى يُحيِي ويهدى، ويعنى السلام اللطف الربانى 'الأفقى' الذى يُثبِّت ويطمئن. و'النبي' هو العقل المُلهَم الكلى الباطن، وغاية هذه الصيغة إيقاظ بؤرة العقل المُلهَم فى القلب بالمبدإ المتجلى بذاته لله تبارك وتعالى فى الله سبحانه.

***

وتتغيا الشهادة الأولى التعالى وتنطوى بشكل ثانوى على البطون، وتمثل فى كلمة إلا التى تعنى أن كل محاسن الصفات وكل كمال وكل جمال ينتمى إلى الله سبحانه وتعالى، أو 'هى' الله سبحانه فى 'ظهوره' بمعنى خاص، والذى يتكامل مع 'بطونه' جل وعلا[٩٩].

وتعبر الشهادة الثانية أساسا عن البطون، وتنطوى بشكل ثانوى على معنى التعالى، وتعنى كلمة 'رسول' أن تجلى محمد عليه الصلاة والسلام ليس إلا نتيجة للمبدإ الذى هو 'الله' تقدس وتعالى، وأن التجلى ليس المبدأ.

ولا بد أن ترافق هذه المعانى الضمنية المعنى الرئيس بموجب التعويض المتبادل الذى أشرنا إليه سلفا فى حديثنا عن الشهادة الأولى، وقد

٩٩ أدى هذا التأويل إلى الاتهام بوحدة الوجود Pantheism بموجب أن الله تنزه وتعالى لا يجوز أن يُختَزَلَ إلى الظاهرية فحسب، إلا أن الظهور لا يجبُّ البطون، كما لا يجبُّ البطون الظهور.

ذكرنا فى سياقه الرمز الطاوى المعروف يين يانج، فليس التجلى هو المبدأ إلا أنه كذلك من واقع مشاركته فى المبدإ بموجب 'نفى عدمه Non-Inexistence'، فالتجلى هو المبدأ متجسدا دون أن يكون المبدأ بما هو. ولا يمكن أن تغيب الحقيقة التوحيدية عن الشهادة الأولى بأكثر مما يمكن أن تغيب الحقيقة المفارقة عن الشهادة الثانية.

وكما أن الشهادة الأولى لها معنى موضوعى كونى فهى تنطوى بالضرورة على معنى إنسانى ذاتى[١٠٠]، وقل مثل ذلك عن الشهادة الثانية التى تقصد معنى إنسانيًا ذاتيًا وتنطوى فى الآن ذاته على معنى كونى موضوعى.

وتتوحد الشهادتان فى كلمة 'الله' التى هى جوهرهما المتعالى عليهما معا، فالحرف الأول منها مطلق بسيط، والثانى مشدَّدٌ طويل ممتد، ويناظر ذلك سرُّ المطلقية واللانهائية للاسم الأعظم، وكذلك يناظر الأثر البرانى لتكاملهما فى التجلى الربانى فى الحديث القدسى «كنتُ كنزًا مخفيًّا، فأردتُ أن أُعرَف، فخلقتُ الخلق، فبى عرفونى».

وحيث إن الحقيقة المطلقة تشتمل على الخير والجمال والرحمة أو الرضوان كما أنها الخير الأسمى، فهى تشتمل بالضرورة واقعيًّا على الرغبة فى تقديم ذاتها، وهنا يكمن جانب اللانهائية فى المطلق، وهذا الجانب هو ما يعكس الإمكانية والوجود الذى فُطِرَ منه العالم

١٠٠ يجوز القول بالمعنى التسليكى فى التربية الروحية أو المعنى الفيدانتى 'لا أنا إلا الذات العلية' أو 'الروح'. ولم يتنبه 'رامانا مهارشى' ولا 'راما كريشنا' فى تعاليمهما إلى الأهمية البالغة لتركيب شعائر الطريق، إلا أن عظماء الفيدانتية والصوفية كانوا واعين بها.

والأشياء والمخلوقات.

واسم محمد هو الكلمة التى تتوسط بين المبدإ والتجلى، أو بين الله سبحانه والعالم، والكلمة صورة فى المبدإ تكمن فى كلمة 'إلا' فى الشهادة الأولى، كما أنها تنعكس على التجلى فى الصيغة ذاتها. ويكمن الثقل بكامله فى اسم محمَّدٍ عليه الصلاة والسلام فى وسطها المُشدَّد الذى يتوسط مقطعين قصيرين لازمين لهذا التشديد، وهو الصورة الصوتية لتجلى الواحد الأحد.

***

وترى المدرسة الوجودية[١٠١] أن شهادة أن لا إله إلا الله تعنى ألا وجود إلا لله عز وجل، وكل شيء بالتالى من الله سبحانه، ولا نرى نحن الفانين إلا عالم الكثرة، ونغفل عن الحقيقة الوحيدة فى الوجود. ويبقى أن نرى لماذا كان الفانون يرون الواحد عز وجل بصيغ شتى، ولماذا يرى الله الذى يخلق ويُشرِّعُ ويقضى الكثرة لا الوحدة؟ والرد الصحيح هو أن الكثرة موضوعية وذاتية معا، فغاية عالم الحوادث كامنة فى كل من قطبي الإدراك، وتلك الكثرة هى انقسام وتفاصل على الحقيقة فى انعكاس التجليات، وليس فى المبدإ بالطبع، وهو الجوهر الوجودى الكلى القابل، وليس التنوع أو الكثرة إذن نقيضًا للواحدية التى ما هى إلا شطر منها وليست أمرا مجاورا لها. والكثرة بما هى ظاهرة برانية للعالم، إلا أن من اللازم

١٠١ هى التوحيد الأنطولوجى عند ابن عربى، ويلزم مراعاة أن هذه المدرسة لا تدَّعى احتكار ميتافيزيقا التوحيد رغم تميز شيخها الأكبر.

أن ننظر إلى الظواهر بدلالة حقيقتها الباطنية، وبالتالى كانعكاس مُتَنَوِّع للواحدية، ويعمل على التنوُّع فى إدراكها. وكلية الإمكان هى السبب قبل الكونى فى ظاهرة الكثْرة، وهو ما يتفق مع فكرة اللانهائى الذى هو إحدى خصائص المطلق. وحيث إن المبدأ الربانى هو الخير الأسمى فهو يحو بموجب ذلك إلى التواصل والإشعاع، ومن ثم إلى تحقق 'إمكان الممكنات' كافة.

ويعنى القول بالإشعاع تنائى التجلى عن مصدره، فتتفاقم فيه أحوال التهافت والظلام، وهو ما يفسر ظاهرة الحرمان التى ندعوها الشر، ونحن مصيبون فى ذلك اتساقا مع طبيعته، وليس انسياقا وراء منظور تعسفى مخصوص، ولا شك أن للشر وظيفة إيجابية فى تدبير الكون الكلى، وهذه الوظيفة منوطة بمناقضة التجلى، فتمييز الخير عن الشر هو طريقة لفهم طبيعة الخير بشكل أفضل[١٠٢]، ثم إن هناك تعاونًا مؤقتًا، يدل على أن دور الشر كذلك هو الإسهام فى تحقيق الخير[١٠٣]. إلا أن من العبث توكيد أن الشرَّ خيرٌ لأنه 'مشيئة' ربانية، فالله تعالى لا يشاء إلا الخير، ويبقى الشر دائمًا شرا بموجب سماته الحرمانية

١٠٢ قد يعتقد المرء للوهلة الأولى أن ذلك التجسيد لا يعدو عاملا ثانويًّا بواقع عرضيته، ولكن ليس الأمر كذلك حيث إنه أصلا تناقض شبه مبدئى للظواهر أو أصنافها، وليس تناقضا عرضيًّا. و'التباين الكيْفِى' على الحقيقة مبدأ كونى وليس مجالا للمقارنات والتناقضات.

١٠٣ الشر فى هذا المعنى كامن فى الشقاء الذى يسهم فى تجليات الرحمة، ولا مناص من أن يكون قادرا على الخلاص بكامل معنى الكلمة، أى إن المحبة الربانية ببعدها الرحمانى اللامحدود تعنى أن الشر هو متاهة الشقاء، ويشهد على ذلك سفر المزامير وسفر أيوب. ويحلُّ كل ذلك نهائيًّا وبشكل مطلق فى القارعة التى تعيد كل شىء إلى الله جل جلاله.

والمضللة، إلا أنه يكون خيرا بموجب عدة عوامل، فعامل الوجود يفصل بين الأشياء واللاشيئية ويجعلها تشارك كل موجود آخر فى حقيقتة الربانية الفريدة، ثم عامل الصفات والجوارح المنطبعة على بعضها إلا أن كلا منها يحافظ على طبيعته الإيجابية بوجوده، وأخيرا عامل التباين حيال الشر وتعاونه الوثيق فى تحقق الخير كما ذكرنا سلفا.

ومن البدهى النظر إلى الشر من باب السببية الكونية وكلية الاحتمالات، ولو كان إشعاع التجليات مرسوما سلفا فى الوجود الربانى، فلا بد أن الظواهر الحرمانية مرسومة فيه كذلك، وليس بما هى كظواهر بل كوظيفة تأديبية تتعلق جوهريًّا بالقوة والعدل، وتعمل على ظهور النفى والاستثناء بكلمة 'إلا' فى الشهادة لتوكيد القصر على إله واحد مطلق. وتُعبِّرُ الأسماء الحسنى[١٠٤] عن هذه الوظائف فى أسماء بعينها مثل القابض والضار وغيرها من الوظائف الباطنة تماما مثل الحديث القدسى ﴿رحمتى سبقت غضبى﴾، ومن ثم تنفى الرحمة الغضب فى نهاية المطاف، وهو المتن المنقوش على عرش الله جل جلاله. زد على ذلك أن الوظائف الربانية الرهيبة تشارك الوظائف الكريمة السمحة فى المخلوقات، سواء أكان بتشاكل إيجابى

١٠٤ تميز الفيدانتية بين ثلاث صفات فى الجوهر الأنثوى القابل 'براكريتى' هى التسامى والاستنارة المتعالية 'ساتفا'، والتوسع النارى 'راجاس'، والجهل الهابط 'تاماس'. والصفة الأخيرة لا تشكل الشر بذاتها، ولكنها تصوره سلفا بشكل تجريدى، كما أنها تتمخض عنه فى مقامات أو أحوال بعينها.

أو بتناقض سلبي، فالغضب المقدس ليس الكراهية، والحب النبيل ليس شهوة عمياء.

أضف إلى ذلك أن وظيفة الشر هى تمثيل صورة الغضب الربانى، وهو ما يعنى أن الغضب الربانى قد يخلق الشر بموجب ضرورة أنطولوجية، وحيث إن هناك إشعاعًا كليًا فلا بد من وجود ظاهرة الشر وتجلى الغضب الربانى لكى يعقبه التجلى التعويضى للرحمة. ويجوز القول كذلك بتعبير مختزل بأن الشر هو 'وجود ما لا وجود له' أو 'إمكان المستحيل' اللازم لكلية الإمكان التى لا تستثنى شيئًا بما فيه اللاشيئية مهما كانت عدمًا بذاتها، إى أنها 'مفهومة' وجوديًا وعقليًا.

ومن يتأمل فى الله سبحانه بصيغة الفهم الاستدلالى ثم بصيغة القلب سوف يراه كذلك فى المخلوقات بالطريقة التى تسمح به طبيعتها ولا غير، ومن ذلك يتأتى الإحسان إلى الجار من ناحية وإلى الموضوعات بما فيها الجماد من ناحية أخرى، ودائمًا ما يكون ذلك بمدى ما تتطلبه طبيعتها أو نقائصها أو تسمح بها[١٠٥]، ويعنى ذلك أن يكون المرء عادلًا أو يكون محسنًا أكثر منه عادلا بحسب الحال، كما يعنى أن على المرء أن يعالج الأمور بحسب طبيعتها، لا من حيث دنيويتها الصرفة، وهذه هى أكثر الطرق أصولية لرؤية الله سبحانه فى كل أين، كما أنها تشعرنا بأن الله سبحانه وتعالى يرانا أينما كنا، وحيث إن الإحسان لا

١٠٥ ينطوى فى السياق ذاته حب الجمال والإحساس بالمقدس.

حدود لتقسيمه فيجوز القول بأن من الأفضل أن نبالغ بعض الشيء فى الإحسان من أن نكون أقل إحسانا مما يجب[١٠٦].

***

وتنطوى كل آية من القرآن الحكيم إلى جانب معناها المباشر على معنى يتعلق بالإحسان، ذلك إن لم تكن تتعلق بأمر ميتافيزيقى أو أسرارى. ولكن ذلك لا يُرَخِّصُ للمرء أن يضيف إلى المعانى الضمنية تأوُّلاتٍ مصطنعة ولا معانى تعسفية، فلا تملك الحماسة ولا الألمعية أن تحل محل المقاصد الحقيقية للآيات الكريمة، وسواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة، أو كانت جوهرية أم ثانوية. وتشير آية ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ فى فاتحة الكتاب أولا إلى نزاهة العقيدة والشعيرة والأخلاق، كما أنها تشير بالضرورة إلى طريق العرفان بشكل خاص. وعندما يقضى القرآن بأمر أو نهى أو حينما يقص قصة فلا تتدخل معانٍ أسمى منها بشكل جوهرى. ومن نافلة القول أن علم الأصول الإسلامى عند الفقهاء بتصنيفاته وشروحه لا يحسب للقراءة الجوانية للقرآن، وهذا أمر محتوم بموجب طبيعة علم الأصول.

وهناك أمر لا بد أن نذكره هنا، وهو الطبيعة المفارقة الموحية الاختزالية للقرآن الحكيم، شأنه فى ذلك شأن صيغة 'تنزيل' الوحى وكذلك دورانيته فى التعبير، والتى تنوه عن ذاتها فى تفاصيل ثانوية

١٠٦ ينص القرآن على أن الله سبحانه وتعالى يجازى الثواب بأضعافه، ولا يجازى الإثم إلا بقدره، كما أنه جل شأنه يغفر ذنوبًا كُثُرًا بموجب ثواب واحد أكثر مما يقلل جزاء الثواب نتيجة إثم صغير، ودائمًا ما يكون ذلك بما يقدره كرم الله عز وجل.

تناقضية من حيث إن مغزاها يبقى مستقلا عن السياق. ثم إن العرب والمتعربين مغرمون بالتوكيد على الدورانية والمفارقة وتكرار المعنى بصيغ أخرى، ويبدو أن ذلك راجع إلى تجذرها في خصائص الحياة البدوية التي تحفل بالتباديل والأسرار والحنين[١٠٧].

ولنتناول 'آيات' القرآن التالية وغيرها من حيث المحتوى الجواني، الذي إن لم يكن مباشرًا على الدوام فهو على الأقل مؤكدٌ ومشروع، أو أن كل آية توحي بدلالات من هذا النوع، حتى لو تراوح مغزاها بين منظوري المحبة والعرفان، أو بين المذهب والطريقة.

١٠٧ يتبدى الاختزال الموحى على سبيل المثال فى آية ﴿يَاأَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ النمل ١٨، والمعنى المباشر هو أن أحكم الملوك لا يملك أن يمنع ظلما يقع باسمه، ثم يعني أن الصغار عليهم أن يحسبوا لأمانهم فى مواجهة الكبار بالتواضع والتخفى، وليس ذلك بموجب إرادة الكبار بل هو موقف محتوم، ودعاء سليمان عليه السلام فى الآية التالية يعبر عن شكره لنعمة الله تبارك وتعالى الذى أنعم بالقوة والعمل الصالح. ثم يلاحظ سليمان عليه السلام غياب الهدهد الذى كانت مهمته اكتشاف الآبار فيقول ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ النمل ٢١، ومعناها المباشر جسامة التقصير ونطاق العقاب. ثم يأتى الهدهد ويحكى ما رآه من أمر ملكة سبإ وعبادتها للشمس، فيقول سليمان عليه السلام ﴿سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ النمل ٢٧، ذلك أن القائد لا بد أن يتأكد من صحة رواية جنوده، لا لأنهم كاذبون بل لأنهم قد يسيئون الفهم، كما يُفسِّر عدم ثقته بموجب هول الرواية التى تنطوى على أبهة مُلكِ سبإ، وهذه جميعا تعاليم نفسية واجتماعية وسياسية ظاهرة فى قصة لقاء سليمان عليه السلام و بلقيس ملكة سبإ فى الآيات ١٨ و٢١ و٢٧ من سورة النمل، ولا شك أن تلك الأحداث كان لها معنى عميق دون أن نستبعد التفاسير التى تناولت التمييز بين واجب الوجود وممكن الوجود من الأمور. أضف إلى ذلك أن التفسير الوارد هنا يتسق صراحة وضمنا مع الأسلوب الإسلامى فى تناول التفاصيل العملية، ومن ثم يطرح نقاطا مرجعية لأكثر المواقف تنوعا فى الحياة الفردية والجماعية، والسُّنَّة الشريفة خير شاهد على ذلك.

ولنتأمل الآية الكريمة ﴿اللهُ نُورُ السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ النور[١٠٨] ٣٥. وآية ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة ١١٥، وآية ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ الحديد ٣. وآية ﴿هُوَ الَّذِى أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الفتح ٤، وآية ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّـا إِلَيْهِ رَاجِعونَ﴾ البقرة ١٥٦، وآية ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ وَيَهْدِى مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ يونس ٢٥، وآية ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرعد ٢٨، وآية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاس أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِىُّ الْحَمِيدُ﴾ فاطر ١٥، وآية ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ الضحى ٤. وآيةَ ﴿اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ الحجر ٩٩.

وقد اقتبسنا هذه الآيات الكريمة كأمثلة دون أن نوضح المغزى الباطنى الذى يكمن فى رمزياتها. كما أن الله تعالى يخاطبنا بلسان المتكلم أحيانًا فى الأحاديث القدسية. وأحد هذه الأحاديث «كنتُ كنزًا مخفيًّا، فأردتُ أن أُعرَف، فخلقتُ الخلق، فبي عرفونى». وهناك حديث للرسول عليه الصلاة والسلام يشرح فيه الإحسان فيقول الإحسان «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يرَاكَ».

وأحد المفاتيح فى الصوفية الحديث القدسى المشهور «وَلَا يَزَالُ

١٠٨ تعنى أن بصيرة العقل المُلهَم 'سماوية' و'أرضية' فى آن، أو هى مبدئية ومتجلية معا، أو هى تقصد الكونين الأكبر والأصغر كليهما.

عَبْدِى يَتَقَرَّب إلَىَّ بالنَّوافِلِ حَتَّى أحِبّه، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْت سَمْعَهُ الَّذى يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذى يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتى يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتى يَمْشِى بِهَا» وهكذا يسرى المطلق أو الذات العلية فى العوارض الذاتية المفردة أو الأنوات التى ترجع فى نهاية مطافها إلى الذات العلية، وهذا هو الموضوع المبدئى للجوانية. و'النوافل' جميعًا ليست إلا 'ذكر الله' تبارك وتعالى أو هى تماهى معه، ذلك فضلاً عن أن السبب الأعمق لوجود الذكر فى كل شعيرة هو فى نهاية الأمر سبب وجود الإنسان فى العالم.

ولنَعُدْ إلى القرآن الحكيم الذى يشاكل عنصر 'القربان' المسيحى فى الإسلام، وهو صبغة مزامير داود فى القرآن. والصلاة الشرعية هى الحد الأدنى المفروض من القرآن، ولكن هناك آيات تحتوى كامل معانى القرآن، وهى السبع المثانى فى فاتحة الكتاب. وأهم ما فى شعيرة التلاوة ليس الفهم الحرفى للآيات فحسب بل كذلك فى استيعاب 'سحر' القرآن سواء أكان بالقراءة الصحيحة أو بالاستماع إليها، وبنيّةِ التسليم حتى يسرى كلام الله جل جلاله فينا إلى أن ننسى الدنيا وأنانا[١٠٩].

***

وتشتمل الأحاديث النبوية أحيانًا على أحكام قد تبدو متزيدة، وقد انتُقِدَ ابن عربى لإعلائه مقام الحكماء على الأنبياء، حيث قال إن

١٠٩ وقد يطالع المسلمون من غير العرب الذين لا يعرفون لغة القرآن أجزاءً منه طلبًا لبركتها، وهو أمر صحيح تمامًا.

الأنبياء حكماء كذلك، ولكن الحكمة الصرف هى غاية الحكماء وليس الأنبياء، والحق أن الحكيم يتداول حقائق يدركها عقليًّا لكن النبى يتداول مشيئة ربانية يدركها تلقائيًّا بعقله المُلهَم، والتى تصبغه هو ذاته بصبغة أخلاقية، وتسبغ عليه وظيفة شبه وجودية، والنبى 'قابل' من حيث وظيفته المدركة لكن الحكيم 'فاعل' بتمييزه، رغم أن الحق بما هو يُستقبَلُ بالإلهام ولا يُستنبَط بالاستدلال. كما يصدق العكس، حيث إن المشيئة الربانية تضفى على النبى سلوكًا فاعلاً. وما نريد طرحه هو أن النبى يدعو إلى منظور تُدرَك محدوديته بلا عناء لو انطلقنا من منظومة دينية مختلفة، أو من مفهوم عن الطبيعة الحقة للأمور، حيث يتبين أنه تجسيد لمشيئة ربانية مخصوصة. ونذكر على سبيل المثال أن هناك مشيئة ربانية تلهم عقلية بعينها برسم صُوَرٍ مقدسة، كما أن هناك مشيئة ربانية تلهم عقلية غيرها بتحريم الصور، وعندما حرَّم النبى العربى عليه الصلاة والسلام الفنون التشكيلية وحَرَمَ المثالين من الجنة فلم يفعل ذلك إلا بمشيئة ربانية تملكه، وتجعل منه أداتها أو المتحدث باسمها.

وقد ذكرنا ذلك كله لتفسير 'التضييق' الذى يتَّبعه مؤسسو الأديان. والنبى كحكيم يعرف كل الحقائق، لكن هناك بعض الحقائق التى لا تمثل له بشكل ملموس، أو التى يضعها بين قوسين ليجعل ذلك سببًا عرضيًّا يغير من موقفه حيالها، ويعتمد ذلك على العناية الربانية وليس على الصدفة. والنبى بطبيعته عليه أن يتجسد كنبى، اللهم إلا

فى حالات استثنائية قليلة قد يفهمها المؤمنون وقد تستعصى على أفهامهم، ولكنهم ليسوا قضاة يحكمون عليها.

***

والنطق بالشهادتين هو أول وأهم 'أركان الدين'، وتستق الأركان الأربعة الأخرى معناها منه، وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج. ولا تكمن جوانية هذه الشعائر فى رمزيتها التسليكية الظاهرة فحسب، فهى كامنة كذلك فى واقع أن قيامنا بها جوانى بمدى جوانيتنا نحن من حيث فهم المذهب أولاً، ثم من حيث هضمنا للطريقة ثانيًا[١١٠]، وتشتمل الشهادتان على هذين العنصرين. وتعنى الصلاة خضوع التجلى للمبدإ، ويعنى الصوم الانقطاع عن الشهوات والأنوية، وتعنى الزكاة الانقطاع عن الأشياء والعالم، ويعنى الحج العودة إلى المركز والقلب، ويُضاف إليها ركن سادس هو الجهاد الأكبر فى حرب النفس الدنيوية الأمارة بسلاح الروح، فليست الحرب المقدسة هى الجهاد الأصغر بسلاح الإنسان، ولكنها الجهاد الأكبر كما قال الحديث الشريف. ومناط العهد التسليكى فى الإسلام هو عهد مع الله جل جلاله بالجهاد الأكبر، حيث يحارب الإنسان بسلاح ذكر الله سبحانه على أساس فقره إليه عز وجل، ومن هنا جاءت صفة 'الفقير' التى تُسبَغُ على السالك.

وتتضمن الصلاة أوضاعًا جسدية كرموز ذات مغزى فى الجوانية،

١١٠ ينطوى ذلك بالضرورة على الفضائل، فليس هناك طريق مقصور على 'يوجا' تجريدية ولاإنسانية بمعنى ما، والصوفية هى أنصع برهان على ذلك.

إلا أن تلك المعانى لا تعدو التفسير، ولا تدخل فى نطاق الوعى والعمل فى أداء الشعيرة، والتى لا تتطلب إلا إخلاص الوعى بصيغ الصلاة ومراعاة أوضاعها. وغاية وجود الصلاة هو أن يعلم المرء أنه يبقى فردًا أمام وجه الله تعالى ولا شىء آخر، فحين يشاء الله سبحانه أن نناجيه فإنه لا يقبل منا تأملاً ميتافيزيقيًّا. أما فيما يتعلق بمعانى أوضاع الصلاة فكل ما يلزم معرفته أن القيام يعبر عن خلافة الإنسان على الأرض، وأن السجود يعبر عن عبوديته لله تقدس وتعالى واعتماده عليه[١١١]، ولا مناص من أن يعى الإنسان شطرى وجوده من الطين والروح.

***

واسم الله جل جلاله جوهرى فى الصلاة كما هو جوهرى فى القرآن، وينطوى فى ذاته على القرآن بأجمعه بمعنى ما، كما أنه بموجب ذلك ينطوى على فاتحة الكتاب. وينطوى الاسم الأعظم على الدين بكامله بكل ما حوى من شعائر، وبالتالى يمكن أن يحل محلها[١١٢]،

١١١ تُعَبِّرُ حركات الوضوء التى لا يُعد الإنسان بدونها مصليًا عن تطهر جسدى نفسى، فالإنسان يذنب بجوارحه، ولكن جذور الذنب فى نفسه.

١١٢ قال الشيخ أحمد العلاوى فى رسالته 'القول المعروف' «إن ذكر الله سبحانه هو أهم قاعدة فى الدين،... ولم تُفْرَض الشريعة علينا ولا شعائر العبادة إلا لذكر الله جل جلاله»، وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام إن الطواف حول الكعبة والسعى بين الصفا والمروة ورمى الجمرات لم تُفرَض إلا لذكر الله تبارك وتعالى. وقال الله تعالى فى القرآن ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ البقرة١٩٨، ونعلم أن الشعيرة قد فُرِضَت علينا من أجل الذكر كوقفة منى التى ليست من أجل الوادى،... زد على ذلك أنه سبحانه قال ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ طه١٤، أى إن قيامنا بالشعيرة قد يكون حمية أو فتورًا بمدى استغراقنا فى ذكر الله تبارك وتعالى. وعندما «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَىُّ الْمَسْجِدِ خَيْرٌ ؟

ولكن الحق أن هذه الشعائر تسهم فى توازن النفس والمجتمع، أو هى بالحرى تُكَيِّفهما.

ويوصى القرآن الكريم فى كثير من آياته المؤمنين بالذكر ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ الأحزاب ٤١، وقال الرسول عليه الصلاة والسلام «لِكُلِّ شَيْءٍ جِلاءٌ، وَإِنَّ جِلاءَ الْقُلُوبِ ذِكْرُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»، وإنه ما من شيء يغفر الذنوب كذكر الله، وقد قال عليه الصلاة والسلام «أَلا أُنَبِّئُكُم بِخَيْرِ أَعْمَالِكُم، وَأَزْكَاهَا عِنْدَ مَلِيكِكُم، وَأَرْفَعِهَا فِى دَرَجَاتِكُم، وَخَيْرٌ لَكُم مِنْ إِنْفَاقِ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ، وَخَيْرٌ لَكُم مِنْ أَنْ تَلْقَوْا عَدُوَّكُم فَتَضْرِبُوا أَعْنَاقَهُمْ وَيَضْرِبُوا أَعْنَاقَكُم ؟ قَالُوا : بَلَى، قَالَ : ذِكْرُ اللَّهِ تَعَالَى» رواه الترمذى.

ويعنى الذكر الجهاد الروحى، حيث إن النفس تميل بطبعها إلى الدنيا والشهوة، ويتماهى عهد التسليك الروحى مع الرسول عليه الصلاة والسلام وقد قال بعد عودته من غزوة «رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ»، أى من حرب بالسيف إلى حرب بالذكر.

وينطوى الذكر على الشريعة بكاملها، فهو غاية وجودها[١١٣]، ويردد

قَالَ : أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلَّهِ، قَالَ : فَأَى الْجَنَازَةِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلَّهِ، قَالَ : فَأَى الْجِهَادِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلَّهِ، قَالَ : فَأَى الْحُجَّاجِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلَّهِ، قِيلَ : فَأَى الْمُجَاهِدِينَ خَيْرٌ ؟ قَالَ : أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلَّهِ، قِيلَ : فَأَى الْعُوَّادِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلَّهِ».

١١٣ هو منظور جميع الطرق القائمة على الذكر مثل الطريق الأميدى 'نيمبوتسو' والطريق الهندوسى 'جابا يوجا'، وهذه اليوجا قائمة فى طريق العرفان 'جنانا مارجا' كما تقوم فى طريق المحبة 'بهاكتا مارجا' الهندوسيين، وقد قال 'شانكارا شاريا' فى إحدى ترانيمه «اذكروا الاسم الأقدس للرب».

دعاء الله أكبر فى الصلاة صيغة ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ فى القرآن، وهو مما يوحى بشىء من النسبية من وجهة النظر العرفانية فى الشعائر الظاهرة رغم ضرورتها المبدئية فى معظم الحالات، ويمكن أن نسوق فى المسألة ذاتها حديثا شريفا آخر حيث «أَتَى النَّبِي صَلَّى اللَّهم عليْهِ وَسَلَّمَ رجلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيْنَا، فَبَابٌ نَتَمَسَّكُ بِهِ جَامِعٌ؟ قَالَ: لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» رواه الترمذى وابن ماجه. وينطوى هذا الحديث على إشارة إلى مبدإ كون الشريعة بكاملها فى الذكر كما قلنا سلفًا.

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ الأحزاب ٢١، ومن آمن بالله هو من آمن بالشهادتين بقلبه لا بعقله فحسب، ويعنى الإيمان بالله عز وجل اليقين بمصائرنا، والسلوك الجوهرى إذن هو 'ذكر الله'، وهو تثبيت للروح فى الحقيقة، حتى لا تتبعثر فى الوهم، والفوز بالسلام فى ذلك التثبيت طبقا للآية الكريمة ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرعد ٢٨.

قال تعالى ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ إبراهيم ٢٧، والقول الثابت إما أن يكون الشهادة، وإما أن يكون اسم الله سبحانه، وطبيعة الشهادة بدهية ومذهبية، وطبيعة الاسم الربانى وجودية وخيميائية، ولكن ليس بطريقة قصرية، فكلا الكلمتين من كلام الله سبحانه، إذ يكمن الاسم فى الشهادة، كما

تكمن الشهادة فى الاسم، ويصبح الإنسان بفضل الكلمتين متجذرًا فى العصمة الربانية فى هذه الدنيا وفى الآخرة. ويدل 'تثبيت' الكلمة الربانية جوهريًا على المطلق، وهو فى المصطلح الإسلامى 'الواحد' عز وجل، كما أن شطر الإيجاب فى الشهادة 'إلا الله' هو إثباتٌ للرُّجعى إلى الله عزَّ وجلَّ فى واحديته المعصومة.

وقد انبثق مذهب الذكر بكامله من الآية الكريمة ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ البقرة ١٥٢، وهو مذهب المشاركة الأسرارية كما يعبر عنها مبدأ الكنيسة الأولى «لقد صار الرب إنسانيًا حتى يصير الإنسان ربانيًا»، أى إن الجوهر صار عرضًا حتى يصير العرض جوهرًا، ويفترض ذلك أن للجوهر قدرة صورية، والصورة تنطوى على بطون أسرارى للحقيقة الجوهرية، ويتوحد الجوهر لأنه واحد.

***

وتشتمل كل طريقة على مراحل متتابعة يمكن أن تتزامن، وهى 'مقامات' الصوفية، والمقامات الأصولية ثلاثة هى المخافة والمحبة والمعرفة، والمقامات الأخرى هى توليفات من المقامات الأصولية، سواء أكان بانعكاس المقامات الثلاثة فى أحدها، أم باستقطاب مقامين متكاملين منها فى مقام آخر، كما أن كلاً منها على حدة يمكن أن يشتمل على جوانب عدة، وهكذا دواليك، وتتجلى 'المقامات' فى 'أحوال' عارضة، وهى توقعات للمقامات أو سبب لمشاركة مقام لازم حتى يكشف مقاما لم يُكشَف بعد.

ومن السهل تصور تكرار أو انعكاس صيغة من صيغ الكمال أو

الطريق على الطريقين الآخرين، ولن نتحدث إذن عن هذه الأصداء المتبادلة. إلا أنه يتعين علينا أن نتعرَّض للانقسامات التى لا تفسِّر ذاتها، والتى تنتج عن استقطاب مزدوج لكل صيغة أصولية بموجب قانون التكامل الكلى، ويشاكل ذلك التعبير الأصولى للأسماء الحسنى عن التكامل بين 'القيوم' و'الحى' على سبيل المثال. وهكذا نتمكن من تمييز قطبين فى 'المخافة' هما 'الزهد' كقطب سكونى و'الكدح' كقطب حركى، ويتحقق 'الفقر' فى القطب الأول، وبدونه لا يصلح عمل، ويتحقق 'الذكر' فى القطب الثانى وهو العمل بأسمى معانيه، وهو ينطوى على كل الأعمال، وليس من منظور الاحتياجات الدنيوية فحسب، بل من حيث احتياج الإنسان أصوليًا إلى الله عز وجل.

ونجد كذلك فى المحبة أسبابًا تدعو إلى التمييز بين قطب سكونى قابل فى 'الرضا' و'الشكر'، وقطب حركى فاعل فى 'الرجاء' و'التوكل'، ويعنى هذا القطب 'الكرم' مثلما يعنى قطب الرضا 'الصبر'، وهذه الفضائل نسبية مشروطة بالضرورة، إلا فيما تعلق بالله جل شأنه[١١٤].

وتشتمل المعرفة من ناحيتها على قطب موضوعى يتمثل فى التعالى، وقطب ذاتى يتمثل فى البطون، وتمييز 'الحق' الواحد هو 'التوحيد' السكونى القابل، وتركيز 'القلب' هو 'الاتحاد' الحركى الفاعل.

وتقفو صيغ المسبحة الصوفية الثلاث أثر المقامات الأصولية الثلاثة

١١٤ لا نذكر هنا إلا 'مثالات' أو 'مفاتيح' للمقامات، والتى تجمُل اشتقاقاتهم المتعددة، وتحتوى 'الرسالة' للقشيرى و'محاسن المجالس' لابن العريف ورسائل أخرى على تعداد وتحليل لهذه الانقسامات التى عَرَضَ لها كثير من الدارسين.

فى ’الاستغفار‘ الذى يناظر المخافة، و’الصلاة على النبى‘ التى تناظر المحبة، و’شهادة التوحيد‘ التى تناظر المعرفة. ودائمًا ما تنطوى المقامات العليا على المقامات الدنيا، فالمقامات الدنيا تصوير أو توقع للمقامات العليا، حتى لو كان على سبيل الانفتاح الافتراضى عليها، فالحقيقة واحدة فى النفس والكون على السواء. أضف إلى ذلك أن ’العمل‘ يلتحق بالمحبة بمدى حياديته، ويلتحق بالمعرفة بمدى وعيه بالله جل جلاله، وقل مثل ذلك عن الزهد الذى يمكن أن يكون مصدره الله تعالى، وبمعنى أن الفراغ الأسرارى امتداد للغيب المبدئى.

والواقع أن الصوفية التراثية تميل إلى السعى إلى تحصيل نتائج معرفية بوسائل إرادية، بدلاً من أن تسعى إلى تحقيق نتائج إرادية بوسائل معرفية أو ببراهين عقلية مُلهَمة[١١٥]، والحق أن السلوكين كليهما لا بد أن يندمجا، خاصة وأن الإسلام يرى أن الثواب الأعظم هو لقبول الحق، لا للسلوك الأخلاقى. ولا شك أن الفضائل العميقة تميل حثيثا إلى المعرفة، حتى إنها يمكن أن تحقق نجاح البطولة فى مسعاها، ولكن يصح بالقدر نفسه القول بأن الحق حينما يكتمل إدراكه ينتج فضائل بالتناسب مع ذلك الإدراك.

***

ويكرر القرآن الحكيم أسماء قدامى الأنبياء ويقص قصصهم، ولا بد

١١٥ كانت كلمة ’فلسفة‘ عندهم تعنى تحقيق الفضيلة بالحكمة، وهو ذاته المعنى عند أفضل اليونانيين.

أن ذلك له مغزى لحياتنا الروحية كما يوضح القرآن، ويحدث أحيانًا أن يتعلق صوفى فى حوض الإسلام والطريقة المحمدية ذاتها بأحد قدامى الأنبياء، أى إن الصوفى يضع ذاته فى رمز نبى وفى اتجاهه الفعال الذى يمثل رسالة ملائمة. فيرى الإسلام فى سيدنا عيسى عليه السلام مثالاً للزهد والبطون والتأمل والقداسة والاتحاد، وقد تعلق به بعض الصوفية برباط روحى.

وقد احتوت السلسلة العظمى لأنبياء السامية على امرأة واحدة هى السيدة مريم عليها السلام، ولم تكن من الأنبياء المشرِّعين، ولكن كرامتها النبوية واضحة فى الطريقة التى يذكرها بها القرآن الحكيم، كما أنها مذكورة بين الرسل فى سورة الأنبياء. وتجسد مريم عليها السلام الطهر السابغ، إضافة إلى العذرية الربانية[١١٦]، كما تجسد الخلوة الروحية والألطاف الربانية[١١٧]، والأنثوية السماوية والطهر والرحمانية. وقد كان عيسى هو رسالة مريم عليها السلام، وليس عيسى الرسول مؤسس الدين بل عيسى الطفل[١١٨]، ولم يكن عليه

١١٦ ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ التحريم ١٢.

١١٧ ويحكى القرآن الكريم عن مريم عليها السلام التى عاشت صباها فى خلوة محراب المعبد، وكانت الملائكة تطعمها فلما دخل عليها زكريا المحراب وسألها من أين لها ذلك الرزق قالت ﴿هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ آل عمران ٣٧. وقد وصف القرآن الحكيم المحراب فى الآيتين الكريمتين ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا* فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا...﴾ مريم ١٦-١٧.

١١٨ ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً...﴾، المؤمنون ٥٠، ويجدر مراعاة أن الآية ليست عيسى وحده، بل هو وأمه عليهما السلام.

السلام مجرد رسول، بل كان الرسول بما هو، والذى احتوى على كل صور النبوة فى سديم كلى واحد لا تمايز فيه. وهكذا اعتبر كثير من الصوفيين مريم عليها السلام أُمًّا للحكمة والأنبياء كافة، ولذا وصفها القرآن الحكيم بالصديقية فيقول تعالى ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ﴾ المائدة٧٥، التى ليست إلا الاتساق الكلى مع الحق، وهو ما يعنى تماهى مريم عليها السلام مع الحكمة والقداسة.

***

ويسمى الصوفى نفسه 'ابن الوقت'، أى إنه يعيش فى الحاضر الربانى، ولا يأبه لأمس ولا لغدٍ، وليس هذا الحاضر عنده إلا انعكاسا للوحدانية، فعندما ينعكس الواحد على الزمن يصبح الزمن لحظة 'الآن' التى تماهى مع الخلود. ولا يملك الصوفى أن يسمى نفسه 'ابن الواحد' فذلك من سمات الاصطلاح المسيحى التى تعين على الإسلام أن يستبعدها، لكنه يمكن أن يقول إنه 'ابن المركز' الذى يعنى الحاضر فى الرمزية العرفانية، وهو يفعل ذلك بشكل غير مباشر بتثبته على أسرار القلب.

ويعنُّ لنا أن نُجملَ الصوفية فى أربع كلمات هى 'الحق' و'القلب' و'الذكر' و'الفقر'، حيث تماهى الشهادتان مع الحق الميتافيزيقى والكونى والأسرارى والأخروى. ويعنى القلب قبول الحق بالقلب وليس بالعقل وحده أى بكل كياننا، والذكر هو التحقق الدائم بالكلمة والإيمان والعرفان، فى حين يعنى الفقر بساطة النفس ونقاءها الذى يجعل من التحقق أمرا ممكنا بإسباغ الإخلاص عليه،

والذى بدونه لا قيمة لعمل أيًّا كان[119] .

وأهم الصيغ فى الإسلام هى الأربع التى تناظر أنهار الجنة الأربعة، والتى تنبع من تحت العرش الربانى، وهى الشهادتان والبسملة والحمدلة، فالشهادة الأولى لا إله إلا الله، والشهادة الثانية مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، والبسملة بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، والحمدلة الْحَمْدُ للَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

119 «طوبى لأنقياء القلب، لأنهم يعاينون الله». متى ٥ : ٨.

حيث إن مقاصدنا تتوخى تقارب الجوهرية مع التركيب الميتافيزيقى الذى طرحناه فى سياق حديثنا عن الرمزية الجوانية للشهادة، فلنعد إليها على سبيل الاختتام. والفكرة الأساسية فى الإسلام هى أن الوحدانية الربانية تنطوى حتما على فكرة التنوع، أو على فكرة العلاقة بين الواحد وبين ما يبدو أنه يعطله أو يناقضه، وسوف نعالج هذه المسألة باختصار دون التغاضى عن حقيقة أن المخطط المذهبى لا يملك إلا وضع علامات على الطريق، حتى لو كان ذلك من أجل بيان أن التعبير أمر وما يُعبَّر عنه أمر آخر، والتماهى بين المخطط والحقيقة لا لزوم له، فضلا عن استحالته، ذلك أن المخطط قادر على تبيان علامات كافية، وإلا ما وجدت رمزية دالة فعالة، ولا وجد مذهب بالتالى.

وتكمن جذور إشكالية الخليقة بكاملها والتجلى الكلى فى طبيعة المبدإ الربانى ذاته. فالحق المطلق يعكس العالم، لأن طبيعته اللامتناهية تتطلب أن تُعرفَ أيضا بدءًا من النسبية وفيها، والقول بأن الله سبحانه وتعالى 'خلق' وليس أنه 'يخلق' هى طريقة للتعبير عن أن حدوث العالم أو عرضيته منبتٌّ عن سببها المتعالى. و'يشاء الله سبحانه وتعالى أن يُرى' وليس بدءًا من 'بداية' العالم فحسب، بل حتى 'كعالم' سواء بشكل مباشر فى الصفات، أو غير مباشر بالمقارنة بغياب العالم، كما

يشاء سبحانه أن يُرى بعين الإنسان والكائنات الأدنى التى تتأمله سبحانه كذلك، أو على الأقل بعين كل ما كان إيجابيًّا موجودًا فى صورته أو حاله.

ويمكن القول أن المطلق واللانهائى والكامل هى التعريفات الأولية للطبيعة الربانية، ولو وصفناها بلغة الهندسة لقلنا إن المطلق أشبه بالنقطة التى تستبعد كل ما ليس هى، واللانهائى أشبه بالصليب أو النجمة أو الحلزون الذى يمتد من النقطة ليسَعَ كل شىء، والكمال أشبه بدائرة أو بدوائر متراكزة على النقطة تعكسها أو تنقلها إلى امتدادها. ومطلقيته هى الحقيقة الأسمى بذاتها، ولانهائيته هى قدرته الكلية وعلمه الكلى، وكماله هو الإمكان بمدى ما يحقق من احتمالات. والخليقة أو التجلى الكلى أثر للطبيعة الربانية، فالله تعالى لا يكفُّ عن الإشعاع، فيتجلى فى خلقه بموجب لانهائيته.

والكمال الربانى هو مُجملُ جواهر كل الكمالات المحتملة، وتتجلى هذه الكمالات بفضل اللانهائية التى توفر لها فراغا وجوديًّا، أو هو جوهر قابل لو أحببت يعمل على تحققها وانعكاسها، وتوجد الأشياء من المطلقية أو تصبح ليست 'غير موجودة'. ويجعل المطلق اللامنظور بطبيعته من ذاته أمرا منظورا فى تجلياته فى الوجود بمنطق طبيعة الأمور. وبطريقة مشاكلة يتجلى اللانهائى فى التنوع الذى لا يفرغ، كما أن الكمال يتجلى فى صفات الأشياء ليعبِّر عن حزم المطلق وإشعاع اللانهائى، فالأشياء لها موسيقاها وهندستها. وبمعنى آخر

حينما ترافق الخبرة اليومية الطبيعية بصيرة ميتافيزيقية metaphysical intuition أو إيمان يحقق البصيرة بدرجة ما فإنه يتعرَّفُ على الصفات الإيجابية فى الأشياء والمخلوقات ويقبل مثالاتها أو جوهرها الربانى، كما تجبرنا لا محدودية المكان والزمن على قبول اللانهائية بذاتها، وكذلك فإن وجود أهون الأشياء أمر مطلق بالقياس إلى عدمه، أو واقع أن النواميس الطبيعية والرياضية والمنطقية محتومة وتشهد فى نهاية المطاف للمطلق، ولا تترك لنا خيارا إلا القبول بوجوده[١٢٠].

***

وينعكس ثالوث 'المطلقية واللانهائية والكمال' فى اطراد الأرقام، فيناظر رقم واحد المطلق، ويناظر اطراده اللانهائى، وتناظر خصائص الأرقام الكمال[١٢١]، وليس اطراد الأرقام، كما لو كان مصفوفة لامحدودة من النقاط تبدأ من رقم واحد وكأن هناك اطرادًا يبدأ ولا ينتهى، ولا مناص من أن نضاهى رقم واحد بنقطة المركز ونضاهى الاطراد بدوائر متراكزة، والمركز مطلق بطبيعته وليس بداية بالمعنى المنضبط، ويبدو كما لو كان خارج نطاق الأرقام إلا أن الأرقام لن تُدرَكَ بدونه، ويصدق الأمر ذاته على التنوع اللامحدود للصور، فالصورة المركزية دائرة أو كرة، وليس هناك قاسم مشترك بينها وبين المربع أو المكعب، فالاستدارة

١٢٠ لا شك أن هذه الطريقة فى التفكير لا تعنى شيئا عند العقلانيين، ولكن ما يهم هو أنهم لا يملكون البرهان على عكسها، سواء أكان من منظور الحقيقة أم من منظور المعرفة.
١٢١ كما أن الأشكال الهندسية التى تناظر الأرقام هى كيفية لا كمية.

فيها أمر مطلق بالقياس إلى كل الصور المحتملة. ونضرب مثلا آخر بالاضطراد الوجودى للأثير كمركز تنبثق منه العناصر الأربعة والمكونات الكيميائية والمواد المتنوعة وكل ما هو محسوس، وهنا أيضا لا يجوز أن تكون بداية العنصر المركزى كمية، بل هى كيفية شِبْه متعالية بالقياس إلى صيغها وانعكاساتها. وحيث إن الصيغ 'لامتناهية' عددًا فلا بد أن يكون المركز 'مطلقا'.

ويجد ثالوث 'المطلقية واللانهائية والكمال' تعبيرا مباشرا عنه فى اصطلاحات 'الجلال والجمال والكمال'. فالعدل صفة للجلال واللطف، والرحمة صفة للجمال، كما أن الجمال والرحمة صفتان للانهائى، والجلال والعدل صفتان للمطلق.

***

وهناك معنى عميق فى حقيقة أن الإسلام فى غيرته على وحدانية الله سبحانه وعنايته بالصيغ الأصولية يُقدم لكل سورة من سور القرآن الحكيم بثلاثية ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾، ومن ثم يستخدم هذه الصيغة فى كل حين كبركة شعائرية، ونعتقد أننا قد أشرنا إلى مفتاح اللغز، وهو أننا عندما نتحدث عن المطلق فإننا نتحدث كذلك عن اللانهائى والكامل[١٢٢]، والرحمة التى غالبا ما تترجم إلى 'رحمانية' تعنى

١٢٢ تمثل المسيحية لعنصر 'المطلق' إما بالتشبيه وإما مباشرة 'بالآب'، ولعنصر 'اللانهائى' أو 'الإشعاع' 'بالروح القدس'، ولعنصر 'الكمال' 'بالابن' أو الكلمة، وهى 'حكمة الآب'. وفى البوذية يمثل بوذا 'الكمال' بطريقة قد تبدو تناقضية للوهلة الأولى، وتمثل الإشعاع بصورة 'بودهيساتفا' الذى يحمل رسالة 'نيرفانا' أو المطلقية على مشارف عالم الأعمال والمصائر 'سامسارا'.

ما يقصده المصطلح الهندوسى بالرضوان أناندا وجوانب الاتساق Harmony كافة[١٢٣] بين الخير والجمال والرضوان، وتنضوى الرحمة فى الجوهر الربانى ذاته بمدى كونها لا تعنى إلا إشعاع لانهائية المبدإ، ويقول تعالى ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ الإسراء[١٢٤] ١١٠.

ولا يملك المرء أن يدعو الواحد سبحانه دون أن تستجيب الرحمة.

***

ويتجلى الله سبحانه فى العالم بمعجزة الوجود، والهوة مطلقة بين ذرة تراب وبين اللاشيئية، فهو جل جلاله يتجلى بلانهائيته مبدئيًا فى الكون الحاوى للمكان والزمن، ولا حدود لهما بأكثر مما للتنوع والتعدد من حدود، ويتجلى سبحانه بكماله بصفات الأشياء والكائنات، والتى تشهد بمثالاتها الربانية وكمالها الربانى.

ويشكل هذا التجلى الربانى الثلاثى 'الظهور' باسم 'الظاهر'، ويرى الصوفيون أن الشهادة تنطوى على معنيين بحسب انطلاق العقل

١٢٣ يعنى مصطلح التسامى سات المطلق، ويعنى مصطلح تشيت وعى آتما بكماله اللانهائى، وبالتالى بصفاته.

١٢٤ الثالوث الذى يعزوه القرآن الحكيم إلى المسيحية هو 'الله والمسيح ومريم'، ومسوِّغُهُ أن العذراء المباركة هى الوعاء القابل للروح القدس، ومن هنا كان تعبير Gratia Plena و Doninus Tecum الذى يناظر السلام والصلاة ويعنى 'الحمل الطاهر'، فقد كانت عليها السلام أداة للروح القدس ومن ثم فهى تشخيص ممثل لها. ويتبع ذلك أن تسبيحة مريم عليها السلام التى تُعرَفُ باسم 'مباركة مريم Ave Maria' هى واقعيًا وضمنيًا وجوهريًا ذكرٌ للروح القدس، والتى تناظر فى الإسلام أقنومى 'الرحمانية' و'الكرم'، وهما الحياة ذاتها والإشعاع والنور، والعذراء عليها السلام هى 'الرَّحِمُ' المصون لكل الألطاف الربانية.

من التعالى أم من البطون، فحقيقة أن الله سبحانه هو الحقيقة مطلقا تناقض العالم بعرضيته ووهميته، ثم حقيقة أنه لا وجود لشيء خارج الحقيقة الربانية، وأن 'لا شيء غيره' على الحقيقة، وبدونه سبحانه لن يكون للعالم وجود، والمعنى الأول يناظر سر 'البطون' ويعنى الثانى سر 'الظهور'.

وليس صحيحا أننا لا نملك أن نعرف ما يكفى عن ماهية الله سبحانه وتعالى، وأننا نعجز عن تصوره عزَّ وجلَّ، فنحن عاجزون عن تصوره سبحانه كعجزنا عن سماع النور أو رؤية الرعد، فالمكان والزمن ووجود الأشياء وصفاتها برهان على وجوده عز وجل، فهى جميعا فى الله سبحانه وتعالى ولكنها تتبدى فى حجاب ظاهريتها وبعدها وعرضيتها. وهذا الحجاب ينتج الظواهر الحرمانية للشر، وهو فداء للانعكاس خارج المبدإ الأسمى، وهو انعكاس خيِّرٌ ورضوانى فى نهاية المطاف حيث يقول الحديث القدسى «كنتُ كنزًا مخفيًّا، فأردتُ أن أُعرَف، فخلقتُ الخلق، فبي عرفونى»، والإشعاع الكلى هو النتيجة المباشرة لإرادة 'الخير الأسمى'.

ويشتمل المطلق أو الجوهر الفاعل على اللانهائى، ويشع المطلق لانهائيته فينعكس الجوهر الفاعل على 'الفراغ' دون أن 'يخرج' إليه، فالمبدأ معصوم لا ينقسم، ولا يمكن أن ينقص منه شيء مهما أعطى، وهذا الانعكاس على سطح اللاشيئية لا وجود له بذاته، إلا أن الجوهر الفاعل يتجلى فى 'الصور' و'الحادثات'، لكن 'حياة'

اللانهائى قوة مركزية طاردة، وهى كذلك زهرية مركزية، وهى تبادلية أو تزامنية بحسب منظور العلاقة المقصود بالانعكاس والرُّجعى، والرجعى هى الحاقَّة التى تعيد الصور والعوارض إلى الجوهر دون أن تضيف شيئا إليه، فهو رضوان مطلق. ثم إن اللانهائية شأنها شأن الكمال هى صفة باطنة فى المطلق، وكما لو كانت حياته الباطنة، أو محبته التى تفيض، امتدادا لذاته العلية التى تخلق العالم.

***

واليقين والسكينة هما المقصد الأسنى للإسلام، فكل ما بدا قد بدأ بالوجود المطلق أو 'واجب الوجود' الذى ينعكس على 'ممكنات الوجود'. واليقين بواجب الوجود لا يمكن إلا أن يوجد، فى حين أن العوارض قد توجد وقد لا توجد، والسكينة هى أن يجد المرء جذوره وملاذه عند واجب الوجود سبحانه وتعالى.

واليقين مُخَلِّصٌ منجٍّ بمدى سعته الموضوعية وإخلاصه الذاتى، أى بمدى ما كان المطلق هو غايته وليس العارض، وبمدى ما كانت ذاتيته هى القلب المُلهَم وليس الفكر فحسب. واليقين هو جوهر الإنسان ذاته، وينطوى على المرء بكامل كيانه وسائر أعماله، وقد فُطِرَ الإنسان لليقين وكان إنسانا باليقين.

ويخلق اليقين السكينة، وتسرى السكينة فى النفس التى هى إشعاع لليقين المخلِّص، أو ما يمكن أن يكون الحقيقة، والسكينة إلى اليقين بمثابة اللانهائى إلى المطلق، أو بمثابة الإمكان إلى الحقيقة، أو بمثابة

الجمعية إلى الوحدانية، وتمتد السكينة واليقين إلى الإيمان.

واليقين والإيمان بواجب الوجود فحسب هو ما يسبغ المعنى على العالم والإنسان. وهو النور والسلام والحياة.